

الدكتور عبد القادر بن محمد عطا صوفي
أستاذ العقيدة والفرق والوافدات الفكرية المساعد

الجزء الثاني

أضواء السلف

الطبعة الثانية

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م







الرياض ـ الربوة ـ الدائري الشرقي ـ مخرج ١٥ ص ب ١٢١٨٩٢
الرمز ١١٧١١ ت ٢٣٢١٠٤٥ جوال ٠٥٠٥٢٨٠٣٢٨



المطلب الثاني

وجه استدلال الكلابيّة والأشعريّة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات

سبق الكلام عن تلقّف الكلابية والأشعريّة لدليل الأعراض وحدوث الأجسام، وتلقّيهم له عن الجهميّة والمعتزلة، وقولهم ـ مثل أسلافهم ـ: الأجسام لا تخلو من الحوادث، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث؛ لأنَّ ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها، يكون معها، أو بعدها. وما كان مع الحادث، أو بعده، فهو حادث، وطريقتهم في ذلك قريبةٌ من طريقة الجهميّة والمعتزلة[1].

بَيْدَ أنّهم خالفوا الجهميَّة، والمعتزلةَ ـ أسلافَهم في هذا الباب ـ في تسمية الصفات أعراضًا؛ فَنَفَوْا أنّ تُسمّى كذلك، زاعمين أنّ العرض لا يبقى زمانين، أمّا صفات الله الذاتية الأزلية فهي باقية[2].

وقد نقل الرازي[3] اتفاق الأشعريّة جميعًا على أنّ: (العرض لا يبقى

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/ ١٣٢ . وكتاب النبوات له ص ١٩٨.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٥٧ ـ ١٥٨ . ومجموع الفتاوى له ١٢/ ٣١٦. والنبوات له ص ٢٠٢. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ له ١/ ١٠٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٣٠٦، ٣/ ٤٣٤.
ولاحظ المطلب الأول من هذا المبحث، و(انظر من كتب الأشعريّة: التمهيد للباقلاني ص ٣٨. والإنصاف له ص ٢٧ ـ ٢٨. وأصول الدين للبغدادي ص ٥٠ ـ ٥٢ . والشامل في أصول الدين للجويني ص ١٦٧).

(٣) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص١٢٦.

زمانين)[1]، وتبعه الإيجي[2] على نقل هذا الإجماع[3].

والكُلاّبيّة والأشعريّة قالوا بإبطال حوادث لا أوّل لها[4]؛ زاعمين أنّ القوال بحوادث لا أوّل لها يستلزم التسلسل.

وقولهم بامتناع حوادث لا أوّل لها: حدا بهم في الحقيقة إلى نفي الأفعال القائمة بذات الله تعالى، والمتعلقة بمشيئته واختياره[5].

فالنزول، والاستواء، والمجيء، والإتيان، والرضى، والغضب، والفرح، والضحك، . . إلخ: كلّها عند هؤلاء لا تقوم بالله تعالى متعلّقة بمشيئة ـ جلّ وعلا ـ وقدرته[6].

وهم وإن خالفوا المعتزلة في جواز قيام الصفات بالله تعالى، وفي تسمية الصفات أعراضًا ـ فقالوا: نحن نقول بقيام الصفات بالله تعالى، ولا نسمّيها أعراضًا؛ لأنّ صفات الله عندنا باقية بخلاف الأعراض القائمة بالمخلوقات ـ إلا أنّهم سمّوا الصفات الاختياريّة المتعلقة بمشيئته الله تعالى وإرادته حوادثَ، وقالوا بنفيها، طردًا لدليل الأعراض وحدوث الأجسام، فقالوا: لو قامت به، للزم ألا يخلو منها؛ لأنَّ القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضدّه، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

فصرّحوا ـ إذًا ـ بامتناع قيام الأفعال الاختياريّة بالله تعالى.

---

(١) نقل ذلك في كتابه مُحصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين ص ٢٦٥.

(٢) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٦١.

(٣) نقل ذلك في كتابه المواقف في علم الكلام ص ١٠١

(٤) لاحظ المطلب الأول من هذا المبحث.

(٥) انظر: كتاب الصفديّة لابن تيمية ١/ ١٢٩ . ورسالة في الصفات الاختياريّة له ـ ضمن جامع الرسائل والمسائل ٢/ ٦ ـ ١٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ٨/ ١٧٣.

(٦) انظر شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٦٣ . ـ وانظره ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/ ٤١١.

وقد استندوا في ذلك إلى أصلهم: ما يقبل الحوادِث لم يخلُ منها، وما لم يخلُ من الحوادِث كان حادثًا[1].

ولهم مع هذه الصفات ـ أعني الاختيارية المتعلقة بمشيئة الله تعالى وإرادته ـ مسلكَان؛ منهم من سلكهما معًا، ومنهم من سلك أحدهما . .

وهذان المسلكان هما[2]:

(الأول): إثبات هذه الصفات، على أنها صفة أزلية قديمة مع الله تعالى، لا تتعلّق بمشيئة الله وإرادته؛ فلا يتجدّد له فيها حال كما يشاء.

فالرضى ـ مثلاَ ـ ليس بفعلٍ يتعلّق بمشيئة الله ـ عند هؤلاء ـ بمعنى أنّه يرضى متى شاء على من شاء، بل هو أزليّ من صفات الذات.

(الثاني): جعل مقتضى الصفة مفعولاً منفصلاً عن الله، لا يقوم بذاته . .

فالنزول ـ مثلاً ـ ليس فعلاً لازمًا ـ عند هؤلاء ـ، بل يجعلونه كأفعاله المتعدية؛ من الخلق والإحسان، مفعولاً منفصلاً عنه، ويزعمون أنّ الله يخلق أعراضًا في بعض المخلوقات يُسمّيها نزولاً.

---

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٥٨. ومجموع الفتاوى له ١٢/٣١٦. وكتاب الصفدية له ١/١٢٩. والاستقامة له ١/١٦ . ودرء تعارض العقل والنقل له ١/٣٥٤ـ ٣٥٥،، ٥/١٨٦، ٢٤٥ ـ ٢٤٦،، ٩/٧٢. والفتاوى المصرية له ٦/٤٤٣، ٤٤٤ . ، ٥٥٢ ـ ٥٥٦، ٦٤٥. ورسالة في الصفات الاختياريّة له ـ ضمن جامع الرسائل والمسائل ٢/٤، ٦، ٧ـ. والرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال له ص ٤ . ومنهاج السنة النبوية له ٢/١٠٨. وشرح العقيدة الأصفهانيّة له ص ٧٠.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٦٣ ـ٦٤. وانظره ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/٤١١ ـ ٤١٢. والفتاوى المصرية له ٦/٤٤٣. ورسالة في الصفات الاختياريّة له ـ ضمن جامع الرسائل والمسائل ٢/٤.

وصفة الخلق ـ التي أحالوا الأفعال اللازمة عليها، وجعلوها مثلها ـ لا يُثبتونها على أنّها فعلٌ يقوم بالله تعالى يتعلّق بمشيئته وقدرته ـ جلّ وعلا ـ ، بل هي مفعولٌ منفصلٌ عنه أيضًا؛ لأنّ الله ـ بزعمهم ـ خلق الخلق، فلم تحلّ بذاته حوادث؛ إذ الخلق هو المخلوق.

وهذا الأصل: (الخلق هو المخلوق)، أو (الفعل هو المفعول): معناه: أنّ صفة الخلق، أو الفعل: لم تقم بالله، ولا تقوم به جلّ وعلا.

ويقولون: إنّه لو كان الخلق غير المخلوق: لكان؛ إمّا قديمًا، وإمّا حادِثًا.

فإن كان قديما، لزم قِدَم المخلوق.

وإن كان حادِثًا، لزم أن تقوم به الحوادث..

ثمّ ذلك الخلق يفتقر إلى خلقٍ آخر،.. وهكذا؛ فيلزم التسلسل، وهو باطل.

وهم «يفسرون أفعاله ـ تعالى ـ المتعدية؛ مثل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ﴾[1]، وأمثاله: أنّ ذلك وُجد بقدرته القديمة، وإرادته القديمة، من غير أن يكون منه فعلٌ قام بذاته.. فالقدرة القديمة، والإرادة القديمة هي المقتضية لحدوث كلّ ما حدث في وقت حدوثه، من غير تجدد أمر وجوديّ، بل حاله قبل أن يخلق، وبعد ما خلق سواء، لم يتجدّد عندهم إلا إضافة ونسبة، وهي أمر عدميّ لا وجوديّ»[2].

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية: ١.

(٢)شرح حديث النزول ص ٤٢ . ـ وانظره ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/٣٧٨ ـ . وانظر كتاب الصفدية له ٢/١٠١.

وسيأتي مزيد بيان لها قريبًا ـ إن شاء الله ـ ص ٧٩.

وهذه النسبة أو الإضافة؛ كقول القائل: بيت الله، وناقة الله: إضافة تشريف، وانتساب إلى الله تعالى، من غير أن تقوم بذاته تعالى صفة.

ويُعدّ ابن كُلاّب[1] أوّل من قال بهذا الأصل ـ الخلق هو المخلوق ـ، بعد تلقيّة له عن المعتزلة كما تقدّم.

وعنه أخذه تلاميذه، وعنهم أخذ أبو الحسن الأشعريّ الذي تكوّنت من أتباعه نواة مذهب الأشعريّة.

ولبيان مذهب الكُلاّبيّة والأشعريّة ـ المستند إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ في الصفات، أبدأ بذكر أقوال رأس الفرقة وإمامها؛ ابن كُلاّب، ثمّ أقوال أتباعه الذين تمسكوا بقوله، ثمّ من جاء بعدهم من الطائفة الأشعريّة؛ ممّن زادوا في المذهب ونقصوا، مع بيان شُبهاتهم المتفرعة عن دليل الأعراض وحدوث الأجسام، والتي حدت بهم إلى نفي الصفات الاختياريّة عن الله جلّ وعلا .

وبتقسيم هذا المطلب إلى أربع مسائل يتّضح المطلوب ـ إن شاء الله تعالى.

*****

(١) تقدم التعريف به في الجزء الأول ص٤٩.

المسألة الأولى: توجيه استدلال الكُلاّبيّة والأشعريّة المتقدمين ـ قبل أبي المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ) ـ بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات:

لمّا ناظر ابن كُلاّب الجهميّة والمعتزلة، وردَّ عليهم «لم يهتد لفساد أصل الكلام المُحدَث الذي ابتدعوه في دين الإسلام، بل وافقهم عليه»[1]، ودخل في قلبه منه ما دخل، فسلَّم للجهميّة والمعتزلة أصولاً هم واضعوها؛ منها قولهم: (ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث)..

وقد بنى على هذا الأصل: امتناع قيام «الصفات الاختياريّة» بذات الله تعالى؛ ممّا يتعلّق بمشيئته وقدرته ـ جلّ وعلا ـ؛ من الأفعال، والكلام، وغير ذلك[2]، فنفى قيام الأفعال الاختياريّة بذات الله تعالى؛ زاعمًا أنّ الأفعال ونحوها من الصفات الاختياريّة حوادِث لا تقوم إلا بمحدَث، فلو قامت به لم يخل منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادِث؛ لأنّ ما قَبِلَ الشيء لم يخل عنه وعن ضدّه[3].

وقد أثبت صفات قديمة قائمة بالله، غير متعلقة بمشيئةٍ وقدرةٍ[4]،

---

(١) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٧٢.

(٢) انظر: الكيلانيّة لابن تيمية ـ ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/٣٧٦ ـ. ومنهاج السنة النبوية له ١/٣١٢ . ودرء تعارض العقل والنقل له ٦/٣٢١. والفتاوى المصرية له ٦/٥٦٣.

(٣) انظر: درء تعارض العقل لابن تيمية ٢/٦ ـ ١٢،، ٥/٢٤٥ ـ ٢٤٦،، ٧/١٤٧ ـ ١٤٨. ومنهاج السنة النبوية له ١/٣١٢. وشرح حديث النزول له ص ٦٣. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/٣٦. والكيلانيّة له ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/٣٦٦، ٣٧٦ ـ . والفرقان بين الحق والباطل له ص ٨٦، ١٠٠.

(٤) انظر الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/٤٤٢ ـ ٤٤٣.

وقال: تقوم الصفات به، ولا نسمّيها أعراضًا؛ لأنها باقية لا تعرض ولا تزول، والأعراض لا تبقى، بل تعرض وتزول[1].

وهو في نفيه الصفات الاختياريّة عن الله تعالى موافق للمعتزلة على أصلهم المقرّر عندهم، والمبني على دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وهو: (أنّ ما قامت به الحوادث لا يخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث، فهو حادث).

بيدَ أنّ ابن كُلاّب لم ينفِ جميع الصفات عن الله تعالى ـ كفعل المعتزلة ـ، بل أثبت له جلّ وعلا صفات ذاتيّة ومعنويّة على أنّها أزليّة لا تتعلّق بمشيئةٍ أو قدرةٍ[2]:

فهو أوَّل من صرّح بإثبات بعض الصفات، وقرن إثباته بنفي التجسيم، والتركيب، والتبعيض[3]، ونفى بعضها الآخر؛ وهي تلك المتعلّقة بمشيئة الله تعالى وقدرته[4].

فـ «ابن كُلاّب ومتّبعوه فرّقوا بين ما يلزم الذات من أعيان الصفات؛ كالحياة والعلم، وبين ما يتعلّق بالمشيئة والقدرة، فقالوا: هذا لا يقوم بذاته، لأنّ ذلك يستلزم تعاقب الحوادث عليه»[5].

أمّا عن نفي ابن كُلاّب للصفات الاختياريّة المتعلّقة بمشيئة الله جلّ وعلا وقدرته: فيتَضح فيما يأتي:

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٣٠٦، ٢/١٨، ٩٩. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/٣٦.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/٣٦. والفتاوى المصرية له ٦/٥٦٣.

(٣) انظر نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ١/٤٦.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/٢٥.

(٥) درء تعارض العقل والنقل ٤/٢٥.

١ ـ نراه يجعل صفة الرضى، والسخط، والكراهة، والحب والبغض، والولاية، والعدواة، والغضب، والكرم، والجود، والكلام: أزليّة؛ من صفات الذات، لا من صفات الفعل، تمامًا كصفة الحياة؛ فلا يُفهم منها ما يدلّ على تعلّق بمشيئة أو قدرة(١).

مع أنّ الحقّ خلاف ذلك؛ إذ هذه الصفات أفعال الله قائمة بذاته جلّ وعلا، متعلّقة بمشيئته وإرادته، يرضى عمّن يشاء، ويسخط على من يشاء، ويُحبّ من يشاء، ويكره من يشاء، ويتكلّم وقت يشاء.

إلى آخر صفات الأفعال، التي تتعلّق بمشيئته وإرادته جلّ وعلا، فهي على ظاهرها، وتَركها على ظاهرها يُفهم منه ما يدلّ على التعلّق بالمشيئة والقدرة.

والسلف رحمهم الله يُعاملون هذه الصفات كغيرها من الصفات، فيُثبتون ما ورد منها كما يليق بجلال الله تعالى وعظمته، من غير تأويل شيء منها، أو تشبيهها بصفات المخلوقين، ومن غير تكييف ولا تحريف ولا تعطيل(٢).

---

(١) انظر مقالات الإسلاميّين للأشعري ١/ ٢٥٠،، ٢/ ٢٢٥، ٢٥٥.

(٢) انظر من كتب ابن تيمية على سبيل المثال: نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٣٠٣،، ـ مخطوط ـ ق ٦٨/ ب ـ ٧١/ ب. ورسالة في الجواب عمّن يقول إنّ صفات الربّ تعالى نسب وإضافات وغير ذلك ـ ضمن جامع الرسائل ١/ ١٥٩ ـ. ورسالة في الصفات الاختياريّة ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣ ـ ٧٠، وضمن مجموع الفتاوى ٦/ ٢١٧ ـ ٢٦٧ ـ. وكتاب الصفدية ١/ ١٢٨ ـ ١٣٠. والاستقامة ١/ ١٨٣. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/ ٣١٠ ـ ٣١١،، ٨/ ٢٨٦،، ٩/ ٢٥٣ ـ ٢٥٤. والتسعينيّة ص ٩٧، ١٩٨ ـ ٢٠١. وشرح العقيدة الأصفهانيّة ص ٦٢ ـ ٦٣، ٦٨. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/ ١٣٤، ١٩٤ ـ ٢١٧،، ٦/ ٨ـ ١٨، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٥٠ ـ ٢٥١، ٢٦٨ ـ ٢٨٣،، ١٢/ ٣١٥ ـ ٣١٩،، ١٦/ ٣٧٢ ـ ٣٧٤، ٣٩٣، ٤٠٦ ـ ٤٠٧ . والرد على المنطقيّين ص ٢٣١ =

٢ ـ ابن كُلاّب يُصرّح أنّ صفة الكرم: ليست صفة فعل؛ فيقول ـ كما نقل عنه أبو الحسن الأشعريّ ـ : «الوصف لله بأنّه كريم، ليس من صفات الفعل»[1].

مع أنّ صفة الكرم قديمة النوع، حادثة الأفراد؛ فالله جلّ وعلا يتكرّم على عباده بما يشاء، كما يشاء، في أي وقت شاء؛ فهي من صفات الفعل، لا كما زعم ابن كُلاّب.

٣ ـ ويُصرِحّ أيضًا أنّ ولاية الله، وعداوته، ورضاه، وسخطه: من صفات الذات، لا من صفات الفعل[2].

٤ ـ ويُلمِّح إلى أزلية صفَتيْ الرضى، والسخط، بصنيعه: حين قال بالموافاة؛ كما نقل عنه الأشعري: أن الله لم يزل «راضيًا عمّن يعلم أنه يموت مؤمناً، وإن كان أكثر عمره كافرًا، ساخطًا على من يعلم أنه يموت كافرًا، وإن كان أكثر عمره مؤمنًا»[3].

فالله تعالى ـ على حدّ زعم ابن كلاب ـ لا يرضى عن المؤمن الذي صار كافرًا ـ في حال إيمانه، لئلا يقوم به حادث، لم يكن موجودًا من قبل؛ وهو السخط حين كفر الكافر الذي كان مؤمنًا.

٥ ـ حين أثبت ابن كُلاّب صفة الاستواء: قرنها بما يرشد إلى مذهبه في الصفات الاختياريّة؛ وهو نفي اتّصاف الله تعالى بصفات الفعل المتعلّقة بمشيئته ـ جلّ وعلا ـ؛ فزعم ـ كما حكى عنه أبـو الحسن

= ٢٣٢. والعقيدة الواسطيّة ص ٤٣ ـ ٥٤ ـ وانظرها في مجموع الفتاوى ٣/١٣٨ ـ ١٣٩ ـ. وجواب أهل العلم والإيمان أنّ «قل هو الله أحد» تعدل ثلث القرآن ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٧/١٥٨.

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ١/٢٥٧.

(٢) انظر مقالات الإسلاميين للأشعريّ ٢/٢٥٥.

(٣) مقالات الإسلاميين للأشعريّ ١/٢٤٩ ـ ٢٥٠ . وانظر المصدر نفسه ٢/٢٢٦.

الأشعري ـ: «أنّ الباري لم يَزَلْ، ولا مكان، ولا زمان قبل الخلق، وأنه على ما لم يَزَلْ عليه، وأنّه مستوٍ على عرشه كما قال، وأنَّه فوق كلّ شيء»[١].

فقوله: «إنّ الله لم يَزَلْ، ولا مكان.. إلخ»: يُرشد إلى أنّ من مذهبه في إثبات الاستواء: أنّ الله تبارك وتعالى فعل فعلاً سمّاه استواءً، لا أنّه صعد، وعلا، وارتفع، واستقرّ؛ كما هي معاني الاستواء[٢]؛ لأنّ هذه المعاني بزعمه حوادث مخلوقة، والله لا تحلّ به الحوادث المخلوقة.

فالعبارات الأُولى: «لم يَزَلْ، ولا مكان، ولا زمان .. وأنه على ما لم يَزَلْ عليه»: تُوهم أنّ الرجل ينفي صفة الاستواء.

ولكنّه لمّا قال: «وأنّه مستو على عرشه»: حصل لبسٌ في إثباته الاستواء..

ولكنّ الواقع أنّه لم يثبت حقيقة الاستواء.

ويتّضح ذلك بالنظر إلى مسلكَيْ نظرائه من الأشعريّة مع هذه الصفات ـ أعني الاختيارية المتعلقة بمشيئة الله تعالى وإرادته.

فقد تقدّم أنّ لهؤلاء مسلكين؛ منهم من سلكهما معًا، ومنهم من سلك أحدهما.

وهذان المسلكان هما:

أولاً: إثبات هذه الصفات، على أنها صفة أزلية قديمة مع الله تعالى، لا تتعلّق بمشيئة الله وإرادته؛ فلا يتجدّد له فيها حال كما يشاء.

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ١/ ٣٥١.

(٢) انظر قول الإمام ابن القيّم في ذلك في قصيدته النونيّة؛ (راجع: توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم لأحمد بن عيسى ١/ ٤٤٠).

ثانيًا: جعل مقتضى الصفة مفعولاً منفصلاً عن الله، لا يقوم بذاته..

كصفة الخلق مثلا. فإنّ الله خلق الخلق، فلم تحلّ بذاته حوادث ـ بزعمهم ـ؛ لأنّ الخلق هو المخلوق.

وكذا في صفة الاستواء: فعل في العرش فعلاً سمّاه استواءً، من غير أن يستوي بذاته، لئلا يكون محلاً للحوادث بزعمهم..

والخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول[1]. وابن كُلاّب في صفة الاستواء سلك المسلك الثاني؛ فزعم أنّ الله فعل في العرش فعلاً سمّاه استواءً، والفعل هو المفعول.

٦ ـ **وأمّا في صفة الكلام:** فقد عَرَفَ العقلاء أنّ الكلام إنّما يكون بقدرة المتكلّم ومشيئته؛ فهو ـ مع كونه من صفات الذات ـ صفة فعلٍ أيضًا.

بَيْدَ أنّ ابن كُلاّب نفى أن يكون من صفات الفعل، وزعم فيه ما لم يكن يتصوّره أحدٌ من العقلاء، فأثبته على أنّه كلامٌ يقوم بذات المتكلّم بلا قدرة ولا مشيئة، أزليّ كأزليّة العلم والقدرة[2].

فأحدث ما لا يخطر ببال جماهير الناس، وأتى بما لم يُسبق إليه[3].

وقد زعم أنّ كلام الله: «ليس بحروف ولا صوت، ولا ينقسم، ولا يتجزّأ، ولا يتبعّض، ولا يتغاير، وأنّه معنى واحدٌ بالله[4] عز وجل، وأن الرسم هو الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن وإنّه خطأ أن يُقال: كلام

---

(١) انظر شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٤٧.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦٩ ـ ١٧٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ١٨/٢.

(٣) انظر شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦٩.

(٤) هكذا أثبتها الأشعريّ. ولعلّ مراده قائم بالله.

الله هو هو أو بعضه أو غيره،عن كلام الله سبحانه تختلف وتتغاير، وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغاير. كما أنّ ذِكْرنا لله عز وجل يختلف ويتغاير، والمذكور لا يختلف ولا يتغاير، وإنّما سُمّي كلام الله سبحانه عربيًا؛ لأنّ الرسم الذي هو العبارة عنه، وهو قراءته عربيٌّ، فسُمّيَ عربيًا لعلّة، وكذلك سُمّيَ عبرانيًا لعلّة؛ وهي أن الرسم الذي هو عبارة عنه عبراني.. إلخ»[1].

فالكلام ـ عند ابن كلاب ـ معنى واحد قديم قائم بذات الله تعالى[2].

أمّا الكلام الذي نسمعُ التالينَ يتلونه: فهو عبارة عن كلام الله، وليس كلامَ الله الحقيقيّ؛ لأنّ كلام الله ليس بصوت، ولا حرف، ولا يتجزّأ، ولا يتبعّض، ولا ينقسم.

والسبب الذي حدا بابن كُلاّب إلى هذه المخالفة الصريحة للكتاب والسنّة: قوله بنفي الصفات الاختياريّة؛ لئلا يكون الله محلاً للحوادث ـ على حدّ زعمه.

فلو أثبت صفة الكلام كما يليق بجلال الله تعالى؛ يتكلّم بما يشاء، كما يشاء في أي وقت شاء؛ لخالف أصله: (ما قامت به الحوادث لا يخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث)؛ لزعمه أنّ تجدّد الكلام، وتعلّقه بمشيئته جلّ وعلا: حلولٌ للحوادث في ذاته تعالى، فاضطره ذلك إلى أن يقول: ليس كلام الله إلا مجرّد المعنى، والحروف ليست من كلام الله[3].

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ٢/ ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٨/ ٤٢٤ ـ ٤٢٥. والفتاوى المصرية له ٥/ ١٥.

(٣) انظر الكيلانيّة ـ ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/ ٣٧٦.

فابن كُلاّب ـ إذًا ـ تأثّر بهذا الأصل الجهميّ المعتزليّ، واستند إليه في نفي الصفات الاختياريّة عن الله تعالى.

وقد تأثّر به بعض معاصريه، فسلكوا مسلكه . . أذكر منهم:

الحارث المحاسبي[1]، وهو من المعاصرين لابن كُلاّب: وقد انتسب إلى قوله في نفي الصفات الاختياريّة، ووافقه عليه، مستندًا مثله إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ سيّما الأصل الجهميّ منه: (نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى)[2] ـ وهو أحد الأصول المنبثقة عن دليل الأعراض.

وقد انطلق الحارث المحاسبي من هذا الأصل، فنفى الصفات الاختياريّة المتعلّقة بمشيئة الله وإرادته.

يقول مبيّنًا هذه القاعدة التي ارتكز عليها ـ في معرض حديثه عن القرآن الكريم ـ: «ومن عَقَلَ عن الله جلّ ذكره ما قال: فقد استغنى به عن كلّ شيء، وعزّ به من كلّ ذلّ، لا تتغيّر حلاوته، ولا تخلق جدّته في قلوب المؤمنين به على كثرة الترداد والتكرار لتلاوته؛ لأنّ قائله دائم لا يتغيّر، ولا ينقص، ولا يحدث به الحوادث . .»[3].

---

(١) هو أبو عبد الله: الحارث بن أسد المحاسبي . من شيوخ الصوفيّة. كان ينتسب إلى قول ابن كُلاّب في نفي الصفات الاختياريّة، وقد هجره الإمام أحمد بن حنبل، وأمر بهجره بسبب ذلك، وبسبب كلامه في الخواطر من غير دليل شرعيّ. توفي ببغداد سنة ٢٤٣هـ. (انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٢/ ٢١٤ ـ ٢١٦، ، ٨/ ٢١١ ـ ٢١٦. وطبقات الصوفيّة للسلميّ ص ٥٦ ـ ٦٠. وطبقات الشافعية للسبكي ٢/ ٣٩ ـ ٤٠. والطبقات الكبرى للشعراني ١/ ٦٤. وانظر من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٦، ، ٦/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣، ، ٧/ ١٤٧ ـ ١٤٨).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٦ ـ ٧.

(٣) فهم القرآن للحارث المحاسبي ص ٣٠٧.

فمن قوله: «ولا يحدث به الحوادث» انطلق في نفي ما يتعلّق بمشيئة الله تعالى، متأثّرًا في ذلك بمعاصرة ـ ابن كُلاّب ـ الذي انطلق من المنطلق نفسه.

ويبدو وضوح هذا التأثّر، وهذه الموافقة في العديد من النصوص التى أوردها المحاسبي، وأذكر منها:

(١) قوله في صفتيّ السمع والبصر: جَزَمَ المحاسبي بأنّ هاتين الصفتين لا تتعلّقان بمشيئة الله، بل هما أزليّتان، وقد خطّئ المخالف في ذلك:

يقول في بيان ذلك: «وكذلك قوله عزّ وجلّ: **﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾**[1] ليس معناه إحداث سمع، ولا تكلُّف لسمع ما يكون من المتكلّم في وقت كلامه، وإنّما معنى: **﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾**، و **﴿وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾**[2]: أى المسموع والمبصَر لن يخفى على سمعي ولا على على بصرِي أَنْ أُدركه سمعًا وبصراً، لا بالحوادث في الله جلّ وعزّ وتعالى عن ذلك. وكذلك قوله: **﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾**[3]:

لا يستحدث بصراً، ولا لحظًا مُحدثًا في ذاته تعالى عن ذلك»[4].

إلى أن يقول: «ومن ذهب إلى أنّه يحدث له استماع مع حدوث المسموع، وإبصار مع حدوث المبصَر: فقد ادّعى على الله عزّ وجلّ ما لم

(١) سورة الشعراء، جزء من الآية ١٥.

(٢) سورة التوبة، جزء من الآية ٩٤.

(٣) سورة التوبة، جزء من الآية ١٠٥

(٤) فهم القرآن للحارث المحاسبي ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

يقل»[1].

فصفتا السمع والبصر أزليّتان عند الحارث المحاسبي، ليستا متعلّقتين بالمشيئة والإرادة..

والحارث لم يُفرّق بين نوعهما وآحادهما.....

وهما كصفة الكلام: نوعهما أزليّ، وآحادهما متعلّقة بالمشيئة والإرادة (متى شاء وأراد)..

وكلام الحارث هذا ـ وما سيأتي من الأقوال الأخرى، مع كلامه في الخواطر ـ يبيِّن سبب هجر الإمام أحمد بن حنبل له[2].

٢ ـ قوله في صفة العلم: جَزَمَ المحاسبيّ أيضًا بأزليّة هذه الصفة نوعًا وآحادًا، ونفى أن تكون أفرادها متعلّقة بمشيئة الله وإرادته..

وزعم أنّ الله يعلم ما يكون وما سيكون بالعلم القديم، ولا يتجدّد له علمٌ بما يكون.

يقول مبيّنًا ذلك: «والله جلّ ذكره لا تحدث فيه الحوادث؛ لأنّا لم نجهل موت من مات أنّه سيكون، وكذلك علمنا أنّ النهار سيكون صبيحة ليلتنا، ثم يكون، فنعلم أنّه قد كان من غير جهلٍ منّا تقدّم أنّه سيكون. فكيف بالقديم الأزلي الذي لا يكون موت، ولا نهار، ولا شيء من الأشياء، إلا وهو يخلقه، ونحن لا نخلق شيئًا. وكذلك قوله: ﴿**لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ**﴾[3]. وقوله: ﴿**وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ**

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٤٦.

(٢) انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٢/ ٢١٤ ـ ٢١٦. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/٦.

(٣) سورة الفتح، جزء من الآية ٢٧.

قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾[1]، وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا[2] لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[3]، ليس ذلك ببدء منه لحدوث إرادة حدثت له، ولا أن يستأنف مشيئة لم تكن له، وذلك فعل الجاهل بالعواقب الذي يريد الشيء، وهو لا يعلم العواقب»[4].

وهذا تأثّرٌ واضحٌ بمعاصره ابن كُلاّب، وموافقة صريحة له في نفي الصفات الاختياريّة، مع وحدة المنطلق - نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى.

وقد نهج منهج ابن كُلاّب - أيضًا - ، ونحا منحاه من جاء بعده من تلامذته، وعنهم أخذها أبو الحسن الأشعري - في طوره الثاني - وتبعه على ذلك تلامذته الذين صيّروها جزءًا من مذهبهم.

وأبو الحسن الأشعريّ: في طوره الثاني - كان متمسكًا بما كان عليه ابن كُلاّب، من نفي قيام الصفات الاختياريّة - المتعلقة بمشيئة الله - بذاته - جلّ وعلا - . ويبدو هذا جليًّا في كتابه: اللمع[5]، وفيما نقله عنه من جاء بعده من أعلام الأشاعرة[6]، وغيرهم[7].

---

(١) سورة الإسراء، جزء من الآية ١٦.

(٢) في المطبوع: أمرنا، وهو خطأ.

(٣) سورة النحل، الآية ٤٠. (٤) فهم القرآن للحارث المحاسبي ص ٣٤٠ - ٣٤١.

(٥) انظر مثلاً ص ٢٢ - ٢٣ منه - تحقيق مكارثي -. فقد شرح عقيدته في كلام الله، وبيّن أنّه أزليّ، وبنى ذلك على مسألة حلول الحوادث.

(٦) أمثال: ابن فورك في المجرّد ص ٦٧، ٣٢٥ - ٣٢٦. والجويني في الإرشاد ص ١٢٠، وفي الشامل ص ٥٥٥ - ٥٥٦. وعبد القاهر البغدادي في أصول الدين ص ١١٣. والبيهقي في الأسما والصفات ص ٥١٧، ٥٦٤. والشهرستاني في نهاية الإقدام ص ٣٠٤، وفي الملل والنحل ص ٩٥ - ٩٨. وابن عساكر في تبيين كذب المفتري ص ١٥٠.

(٨) كالإمام أبي نصر السجزي في رسالته إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت ص ٨٤ . وشيخ الإسلام ابن تيمية في أغلب كتبه، سيّما درء تعارض العقل والنقل. وتلميذه العلاّمة ابن القيم في بعض كتبه، وأخصّ منها: الصواعق المرسلة.

ثمّ أظهر ـ فيما بعد ـ انتسابه للإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، وموافقته له فيما يعتقده ويذهب إليه في كتابه «الإبانة»[1]، ونقل بعض من أتى بعده رجوعه إلى مذهب السلف رحمهم الله[2].

ويُقال إنّ كتابه: «رسالة إلى أهل الثغر»، قد أُلّف بعد رجوعه إلى مذهب السلف[3].

ويظهر لي ـ والله أعلم ـ أنّ رجوعه ـ في هذا الكتاب ـ لم يكن تامّاً، بل بقيت عنده رواسب يسيرة من مذهب ابن كُلاّب..

ولكن: ينبغي أن يُعلم ـ أولاً ـ أنّ الأشعريّ ـ رحمه الله ـ في كتابه «رسالة إلى أهل الثغر» لم يُصحّح دليل الأعراض، ولم يَرَ ضرورته، وصَرّح بأنّ الرسل عليهم السلام لم تَدعُ الناس إليه[4]..

لذلك نراه في كتابه هذا: «رسالة إلى أهل الثغر»، وفي كتابه الآخر: «الإبانة عن أصول الديانة»:

أ ـ يقول برؤية الله جلّ وعلا بالأبصار في الآخرة[5].

---

(١) انظر: الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعريّ ص١٧.

(٢) انظر: الفهرست لابن النديم ص٢٥٧. وتبين كذب المفتري لابن عساكر ص٣٨ ـ ٤٣. وطبقات الشافعيّة للسبكي ٣/ ٣٤٨. واتحاف السادة المتقين للزبيدي ٢/ ٤. ومعارج القبول لحافظ حكمي ١/ ٣٤٥. وتعليق محبّ الدين الخطيب على كتاب المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص٤١، ٤٣. وأبو الحسن الأشعري وعقيدته للشيخ حماد الأنصاري. ومقدّمة الدكتور عبد الله شاكر الجنيدي على «رسالة إلى أهل الثغر» للأ شعريّ ص٦٧، ٦٨. وبين أبي الحسن الأشعريّ والمنتسبين إليه في العقيدة للدكتور خليل الموصلي ص٤٢ـ ٤٦.

(٣) كما نصّ على ذلك الدكتور عبد الله شاكر الجنيدي في مقدّمته على الكتاب ص١٠٨.

(٤) انظر رسالة إلى أهل الثغر ص١٨٥.

(٥) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعريّ ص٢٣٧ ـ ٢٤٠. والإبانة له ص٣١ ـ ٥٠.

ب ـ يُصرّح أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق[1].

جـ ـ يُثبت صفة العلوّ، ويُقرّ باستواء الربّ جلّ وعلا على عرشه ـ على سبيل الإجمال ـ، ويُثبت الكُرسي[2].

د ـ يُثبت الصفات الخبريّة؛ من الوجه والعينين واليدين إثباتاً مجملاً[3].

ولكنّي لاحظت عليه في كتابه «رسالة إلى أهل الثغر» ملاحظتين:

إحداهما في صفتي النزول والمجيء: إذ يقول: «ليس مجيئه حركة ولا زوالاً[4]، ويقول: «ليس نزوله نقلة؛ لأنّه ليس بجسم ولا جوهر»[5].

وقوله هذا يحتمل أحد توجيهين:

١ ـ إمّا أنّ هذا القول ناجم عن رواسب من طوره الثاني حين كان يقول بنفي الصفات الاختياريّة ـ ويُسمّي ذلك: نفي حلول الحوادث بذات الله.

٢ ـ أو أنّه لا زال ـ متأثراً بأهل الكلام ـ يستخدم الألفاظ التي لم يستخدمها السلف؛ فهم رحمهم الله قد أثبتوا المجيء والنزول، ومن منهجهم عدم التعرض للفظ الحركة والزوال والنقلة، ولم يستخدموا ألفاظ الجوهر والعرض والجسم لا نفياً، ولا إثباتاً؛ كما سيأتي تفصيل مذهبهم في ذلك[6].

---

(١) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعريّ ص٢٢١ ـ ٢٢٤. والإبانة له ص ٥١ ـ ٦٨.
(٢) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعريّ ص٢٣٢ ـ ٢٣٦. والإبانة له ص٨٥ ـ ٩٣.
(٣) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعريّ ص٢٢٥ ـ ٢٢٦. والإبانة له ص٩٥ ـ ١٠٦.
(٤) رسالة إلى أهل الثغر للأشعريّ ص٢٢٧.
(٥) المصدر نفسه ص٢٢٩.
(٦) انظر: ص٢٧٩ من هذا الجزء.

وفيما نسبه إليه البيهقي[1] تعيين للتوجيه الأوّل؛

فقد ذكر البيهقي في معنى هاتين الصفتين ـ عند الأشعريّ ـ ما يُوضّح مراده ها هنا، ويُدلّل على بعض الرواسب التي صاحبته أثناء تأليف هذا الكتاب:

يقول أبو بكر البيهقي: «وأمّا الإتيان والمجيء: فعلى قول أبي الحسن الأشعريّ رضي الله عنه: يُحدِث الله تعالى يوم القيامة فعلاً يُسمّيه إتياناً ومجيئاً، لا بأن يتحرّك، أو ينتقل؛ فإنّ الحركة والسكون والاستقرار من صفات الأجسام، والله تعالى أحدٌ صمدٌ ليس كمثله شيء»[2].

وحكى نحو ذلك عنه في صفة النزول، فقال: «وهكذا قال في أخبار النزول: أنّ المراد به فعلٌ يُحدثه الله عزّ وجلّ في سماء الدنيا كلّ ليلة يُسمّيه نزولاً بلا حركة ولا نقلة، تعالى الله عن صفات المخلوقين»[3].

وقد يكون كلام الأشعريّ هذا ـ الذي حكاه عنه البيهقيّ ونسبه إليه ـ

---

(١) هو أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي الشافعي. شيخ خراسان. كان أشعري المعتقد، موافقاً لابن كلاب في جملة ما يعتقده. إلا أنه سلك منهجاً متميّزاً في الاستدلال يتّسم بحب واضح وتفضيل أكيد لسلوك الأدلة النقليّة الواردة لإثبات مسائل العقيدة، مع الأخذ بالأدلة العقليّة إلى جانب النقليّة فيما للعقل فيه مجال. بَيْدَ أنّه لم يكن ذا خبرة بالعقليّات، ـ كما ذكر شيخ الإسلام ـ بل كان ممّن يأخذون «ما قاله النفاة عن الحكم والدليل، ويعتقدونها براهين قطعيّة، وليس لهم قوة على الاستقلال بها، بل هم في الحقيقة مقلّدون فيها». توفي رحمه الله في بيهق سنة ٤٥٨هـ.

(انظر: طبقات الشافعيّة للسبكي ٤/٨ ـ ١٦. وتذكرة الحفاظ للذهبي ٣/١١٣٢. والبيهقي وموقفه من الإلهيّات للدكتور أحمد بن عطيّة الغامدي ـ سيّما ص٨٥. وانظر من كتب شيخ الإسلام درء تعارض العقل والنقل ٢/١٠، ٧/٣٢، ٣٣).

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص٥٦٤.

(٣) المصدر نفسه ص٥٦٤.

قبل رجوعه إلى مذهب السلف. .

وقد تقدّم أنّ كلامه في «رسالته إلى أهل الثغر» يُوجّه أكثر من توجيه؛ لأنّ ما ذُكِر فيه، وفي كتابه الآخر: «الإبانة عن أصول الديانة» مُجملٌ يوافق في إجماله اعتقاد الإمام أحمد رحمه الله، واعتقاد ابن كُلاّب أيضاً، والأولى حمله على المحمل الحسن.

ثانيهما في صفَتيْ الرضا والغضب: حيث نقل أبو الحسن الإجماع[1] على أنّهما يُؤوّلان بالإرادة، ولم يُثبتهما على حقيقتهما: صفتين أزليّتيْ النوع، حادِثَتيْ الآحاد، تتعلّقان بمشيئة الله تعالى. .

يقول رحمه الله: «وأجمعوا على أنّه عزّ وجلّ يرضى عن الطائعين له، وأنّ رضاه عنهم إرادته لنعيمهم، وأنّه يُحبّ التوّابين. ويسخط على الكافرين ويغضب عليهم، وأنّ غضبه إرادته لعذابهم»[2].

فمذهبه موافق لمذهب ابن كُلاّب القاضي بأزليّة هاتين الصفتين وأشباههما من الصفات الاختياريّة؛ لئلا تقوم الحوادث بالله تعالى - بزعمه.

وهو مخالف لمذهب السلف في هاتين الصفتين؛ فقد أثبتوهما على الحقيقة، ومنعوا التأويل الذي يصرفهما عن حقيقتهما اللائقة بالله

(١) يقصد إجماع السلف رحمهم الله. وهذا غير صحيح، وهو مُخالفٌ لما عليه السلف رحمهم الله؛ فإنّهم لم يُجمعوا مطلقاً على تأويل صفتَيْ الرضا والغضب. بل هاتان الصفتان مثلهما مثل باقي الصفات تمرّ كما جاءت بلا كيف، ولا تؤوّل.
وهم يقولون، كما قال الطحاوي: «الله يغضب ويرضى، لا كأحدٍ من الورى». فمذهبهم وسائر الأئمة: «إثبات صفة الغضب، والرضا، والعداوة، والولاية، والحبّ، والبغض، ونحو ذلك من الصفات التي ورد بها الكتاب والسنّة، ومنع التأويل الذي يصرفها عن حقائقها اللائقة بالله تعالى». (انظر شرح العقيدة الطحاوية ص٤١١، ٤١٢).

(٢) رسالة إلى أهل الثغر للأشعريّ ص٢٣١.

تعالى . .

يقول الحافظ العلامة ابن القيّم رحمه الله: «والقرآن مملوءٌ بذكر سخطه، وغضبه على أعدائه. وذلك صفة قائمة به يترتّب عليها العذاب واللعنة، لا أنّ السخط هو نفس العذاب واللعنة، بل هما أثر السخط والغضب وموجبهما، ولهذا يُفرّق بينهما؛ كما قال تعالى: ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا**﴾[1]؛ ففرّق بين عذابه وغضبه ولعنته، وجعل كلّ واحدٍ غير الآخر»[2] . .

وكذا لاحظت على أبي الحسن الأشعريّ في كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» ملاحظتين:

إحداهما في صفة الاستواء:حيث ذكر أنّ الله تعالى مستوٍ على عرشه بلا استقرار[3]، وأوّل الاستواء بأنّه فعلٌ يختصّ بالعرش؛ أي أنّ الله خلق في العرش أمراً سمّاه استواء[4].

وهذا من رواسب مذهب ابن كُلاّب النافي لقيام الأفعال الاختياريّة بالله تعالى.

وقد تقدّم ما حكاه البيهقي[5] عن أبي الحسن الأشعريّ من أنّه يرى أنّ الاستقرار من صفات الأجسام، والله ليس جسماً عند ابن كُلاّب وأتباعه، استناداً إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

---

(١) سورة النساء، الآية ٩٣.

(٢) مدارج السالكين لابن القيم ١/ ٢٥٤.

(٣) انظر: الإبانة عن أصول الديانة للأشعريّ ص٨٥، ٩٢.

(٤) انظر: الإبانة عن أصول الديانة للأشعري ص٨٧.

(٥) في الأسماء والصفات له ص٥٦٤.

ثانيهما في صفة اليدين: حيث أثبت لله تعالى يدَين، موافقة للنصّ، وقال عنهما: «ليستا جارحتين»[1].

وإثبات يدين مقيّدتين بكونهما ليستا جارحتين: من فعل أهل الكلام المذموم..

أمّا سلف الأمّة فلم يتعرّضوا لهذه الألفاظ نفياً ولا إثباتاً، بل داروا مع النصّ، ووقفوا عنده؛ فأثبتوا يدين حقيقيّتين لله، ليستا كأيدي المخلوقين، بلا كيف.

ولعلّ ما لاحظه شيخ الإسلام ابن تيمية على أبي الحسن الأشعريّ في هذين الكتابين من موافقة لابن كُلاّب في بعض معتقده، حال دون قوله بالطور الثالث للأشعريّ؛ فقد ذكر أنّ للأشعريّ طورين؛ أحدهما: على مذهب المعتزلة، والثاني: على طريقة ابن كُلاّب، مع ميلٍ لمذهب أهل السنّة، وانتسابٍ للإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى[2].

وما ذُكِر من إجمال الاعتقاد في هذين الكتابين ـ بخلاف كتب الأشعريّ الأخرى، التي أطال النفس فيها جداً في تقرير عقيدة ابن كُلاّب ـ يحول دون تأكيد عدد الأطوار التي مرّ بها الأشعريّ؛ أهي طوران، أو ثلاثة، وهل بقي على طريقة ابن كُلاّب، أو تحوّل عنها إلى طريقة إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رحمه الله..

ولست أرى ـ في بيان حال الأشعريّ، وما آل إليه أمره ـ عبارةً

---

(١) انظر: الإبانة عن أصول الديانة للأشعريّ ص١٠١.

(٢) انظر كتب ابن تيمية الآتية: الفتاوى المصرية ٥/١٥، ٦/٥٦٣. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/٦، ١٢، ١٦، ٧/٣٦، ٢٣٦، ٤٦١، ٤٦٢، ٨/٩١. وشرح العقيدة الأصفهانية ص٤٨. ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق٢٢، ٦٣/ب. والفرقان بين الحق والباطل ص٨٦. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/٢٠٥.

أصدق من عبارة شيخ الإسلام رحمه الله فيه، حيث يقول وهو يذكر اختلاف النّاس في شأنه: «. . . بل هو انتصر للمسائل المشهورة عند أهل السنة التي خالفهم فيها المعتزلة؛ كمسألة الرؤية، والكلام، وإثبات الصفات، ونحو ذلك. لكن كانت خبرته بالكلام خبرةً مفصّلة، وخبرته بالسنّة خبرةً مجملة، فلذلك وافق المعتزلة في بعض أصولهم التي التزموا لأجلها خلاف السنّة، واعتقد أنّه يمكنه الجمع بين تلك الأصول وبين الانتصار للسنّة. . .»[1].

ولقد اقتفى آثار الأشعريّ ـ في طوره الثاني ـ عددٌ كبير ممّن أتى بعده. . ومنهم تكوّنت النواة الأولى لمذهب الأشعريّة القائم على نفي صفات الله الاختياريّة المتعلّقة بمشيئته وقدرته ـ جلّ وعلا ـ. .

أذكر منهم:

الباقلاّني[2]: الذي تمسّك بما كان عليه ابن كُلاّب والأشعريّ ـ في طوره الثاني ـ وقال ـ مثلهما ـ بامتناع قيام الصفات الاختياريّة بالله جلّ وعلا، مستنداً في ذلك إلى الأصل الذي استند إليه أسلافه: نفي حلول الحوادث بالله؛ لأنّ ما لا يخلو من الحوادث: حادِث. .

ويختلف الباقلاّنيّ عن أبي الحسن الأشعريّ في كونه ـ أعني الباقلاني ـ يرى ضرورة دليل الأعراض وحدوث الأجسام، ويُوجبه، بينما الأشعريّ لا يرى ضرورته، ولا يُوجبه. .

وقد قال بأزليّة صفات الله تعالى ـ كفعل أسلافه ـ. .

يقول في بيان ذلك: «ويجب أن يعلم أنّ الباري عالمٌ بعلمٍ قديم متعلق

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٢/ ٢٠٥.

(٢) تقدّم التعريف به في الجزء الأول ص٣٨٢.

بجميع المعلومات، ولا يُوصف علمه بأنّه مكتسب ولا ضروري، وأنّه قادرٌ بقدرةٍ قديمةٍ شاملةٍ لجميع المقدورات، مريد بإرادة قديمة متعلقة بجميع الكائنات، بصيرٌ ببصرٍ قديم متعلّق بجميع المبصرات، متكلّم وكلامه قديم متعلّق بجميع المأمورات والمنهيّات والمخبرات. . . »[1].

والذي حمله على هذه المقولة: استناده ـ كما مرّ ـ إلى الأصل الجهميّ: (ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث). .

فقد قال لأجله بِقِدَم صفات الباري، ونفى لأجله صفات الله الاختياريّة. .

ويجزم في موضعٍ آخر بنفي الصفات الاختياريّة عن الله تعالى. .

فيقول مبيّناً قدم صفاته جلّ وعلا: « . . وبيّنّا أنّه لا يجوز حدوثها له؛ لأنّ ذلك يُوجب أن تكون من جنس صفات المخلوقين، وأن تكون ذات أضداد كصفات المخلوقين، وأن يكون الباري سبحانه قبل حدوثها موصوفاً بما يُضادّها ويُنافيها من الأوصاف، ولو كان ذلك كذلك لوجب قدم أضدادها، ولاستحال أن يكون القديم سبحانه موصوفاً بها في هذه الحال، وأن يوجد منه من ضروب الأفعال ما يدلّ على كونه عالماً قادراً حيّاً. وفي بُطلان ذلك دليلٌ على قدم هذه الصفات، وأنّ الله سبحانه لا يجوز أن يتغيّر بها ويصير له حكم لم يكن قبل وجودها، إذ لا أول لوجودها»[2].

* وهذا التعليل الذي أورده في نفي الصفات الاختياريّة عن الله جلّ وعلا: من الشبه التي حدت بالكّلاّبيّة، والأشعريّة، والماتريديّة إلى نفي هذه الصفات، وسيأتي ذكرها مفصّلة بعون الله[3].

(١) الإنصاف للباقلاني ص ٥٨ـ٥٩.

(٢) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص٢٤٥.

(٣) انظر: ص ١٠٩ من هذا الجزء.

هذا عن موقف الباقلانيّ من الصفات الاختياريّة إجمالاً . .

** أمّا موقفه التفصيليّ منها، فيتّضح فيما يلي:

١ ـ في صفة الكلام: يُصرّح بقدم هذه الصفة، جاعلاً الكلام من صفات الذات فقط[١]، غير مخلوقٍ، ولا مجعولٍ،ولا مُحدَث[٢]، وليس بحرفٍ ولا صوت[٣].

يقول في بيان ذلك: «واعلم أنّ مذهب أهل الحق والسنّة والجماعة[٤] أنّ كلام الله القديم ليس بمخلوق، ولا محدَث، ولا حادث، ولا خلق،

---

(١) انظر: الإنصاف للباقلاني ص٣٨، ١١٥ـ ١٢٧، ١٤٤، ١٤٩، ١٥٠.

(٢) انظر: الإنصاف للباقلاني ص٥٦، ٥٧.

(٣)انظر: الإنصاف للباقلاني ص١٣٨، ١٤٩، ١٨٣ـ ١٩٠. وتمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل له ص٢٨٣.

(٤) يعني بهم الأشعريّة وأشباههم.
وزعمه هذا فرية على أهل السنة والجماعة بلا مرية؛ فإنّ اعتقاد أهل السنة في كلام الله تعالى بخلاف اعتقاد المبتدعة.
فأهل السنة يعتقدون أنّ كلام الله صفة قائمة بالله، غير بائنة عنه. نوعها قديم، وآحادها متجدّدة؛ يتكلّم الله بمشيئته واختياره، متى شاء، في أي وقت شاء، كيف شاء: بكلام لا يُشبه كلام المخلوقين. وهو يتكلّم بحرفٍ وصوت لا يُشبه صوت المخلوق، وليست حروفه كحروفه. والله يُسمِعُ صوته من شاء من ملائكته ورسله، ويُسمعه عباده في الدار الآخرة. (انظر تفصيل هذا المعتقد في كتب ابن تيمية التالية: الإيمان ص١٦٢. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/٣٢٩، ١٠/ ٢٢٢. والاستقامة ١/٣١١. ومجموع الفتاوى ٦/ ٥٣٣. والكيلانية ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٣٥٩ـ٣٦٤. ومسألة الأحرف التى أنزلها الله على آدم عليه السلام ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/٦٧. والتسعينيّة ـ فقد أطال شيخ الإسلام فيها النفس في تقرير مذهب السلف في صفة الكلام، والردّ على المُخالفين؛ سيّما ص٨ـ١١، ٢٦ـ٢٩، ٨٧، ٩٤ـ٩٥، ١٣١ـ١٣٨، ١٤٧ـ١٥١، ١٥٧ـ١٧٢، ١٦٧ـ١٨٨، ٢١٠ـ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٣٦ـ٢٣٨، ٢٦٦، وغيرها).

ولا مخلوق، ولا جعل، ولا مجعول، ولا فعل، ولا مفعول، بل هو كلام أزليّ أبديّ. . »[1].

ويقول أيضاً: «كلامه قديم، ليس بمخلوق ومسموع على الحقيقة، وليس بحروف ولا أصوات، ولا يُشبّه بشيء من المسموعات. . . . »[2].

* ولو كان حادِث الآحاد؛ بمعنى أنّ الله يتكلّم متى شاء، كيف شاء: «لوجب إذا كان القديم سبحانه موجوداً: أن يكون جسماً، أو جوهراً، أو عرضاً، وإذا كان بنفسه قائماً: أن يكون جوهراً ذا حيزّ في الوجود»[3].

«ويستحيل من قولنا جميعاً أن يفعله في نفسه تعالى؛ لأنّه ليس بمحلٍّ للحوادث»[4].

فلو قال الباقلاني بأنّ الكلام من الصفات الاختيارية، لناقض قوله بوجوب دليل الأعراض وحدوث الأجسام، ولأوجب أن يكون الله جسماً، أو محلاً للحوادث؛ إذ الأعراض لا تقوم إلاّ بجسم، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث، كما تقدّم تقرير مذهبهم في ذلك. .

ولو تأملنا قول الباقلاني في كلام الله تعالى هل هو كلامٌ حقيقيّ، أم ماذا؟ لاتّضح أنّه يرى أن الكلام « إنّما هو معنى قائم بالنفس يُعبّر عنه بهذه الأصوات المسموعة تارة وبغيرها أخرى»[5].

يقول الباقلاني: «فصح أنّ الكلام الحقيقيّ هو المعنى القائم بالنفس

---

(١) الإنصاف للباقلاني ص١٦٢.

(٢) المصدر نفسه ص١٩١.

(٣) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص٢٨٣.

(٤) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص٢٦٩.

(٥) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص٢٨٣. وانظر: الإنصاف له ص١٥٨، ١٥٩، ١٦٠.

دون غيره، وإنما الغير دليلٌ عليه بحكم التواضع والاصطلاح، ويجوز أن يسمّى كلاماً إذ هو دليلٌ على الكلام، لا أنّه نفس الكلام الحقيقي»[1].

وإذا كان كلام الله هو المعنى القائم فى النفس، فالقرآن الكريم كلام مَنْ؟!

يقول الباقلانيّ مجيباً على هذا الاستفسار: «والنازل على الحقيقة، المنتقل من قُطر إلى قُطر، قول جبريل عليه السلام، يدلّ على هذا قوله تعالى: **﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ (٣٨) وَمَا لا تُبْصِرُونَ (٣٩) إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ[2] (٤٠) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ (٤١) وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ (٤٢) تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (٤٣)﴾**[3].

وقوله تعالى: **﴿ فَلا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ (١٥) الْجَوَارِ الْكُنَّسِ (١٦) وَاللَّيْلِ إِذَا**

---

(١) الإنصاف للباقلاني ص١٥٩.

(٢) المقصود بالرسول في هذه الآية: محمّداً ﷺ، وأضيف إليه لأجل أنه بلّغه وأدّاه، فهو قوله من هذه الجهة، وليس قوله بمعنى أنّه أنشأه وابتدأه.
يقول ابن قتيبة رحمه الله: «لم يُرد أنّه قول الرسول، وإنما أراد أنّه قول رسول عن الله جلّ وعزّ. وفي الرسول ما دّل على ذلك فاكتفى به من أن يقول: عن الله». انظر تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ص٤٨٤).
فالرسول يقتضي مُرسِلاً، ومُرسَلاً به. ـ والمرسل هو الله تعالى، والمرسل به: كلامه ووحيه.
ومما ينفي كونه قول رسول؛ بمعنى أنَّه أنشأه وابتدأه؛ سواء كان بشراً أم ملكاً: ما ورد فى القرآن الكريم من توعدّ الله تعالى لمن قال إنّ القرآن قول البشر: بأن يُصليه سقر. .
وهذه المسألة قد أحسن الشيخ عبد الله بن يُوسف الجُديع في بيان الحقّ فيها، وردّ على المخالفين لأهل السنة، فأجاد في ذلك.
(انظر العقيدة السلفيّة في كلام ربّ البريّة، وكشف أباطيل المبتدعة الرديّة للجُديع ص١٩٢ـ١٩٨).

(٣) سورة الحاقة، الآيات: ٣٨ـ٤٣.

عَسْعَسَ (١٧) وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ (١٨) إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ [(١)] (١٩) ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ (٢٠) مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ (٢١) وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ (٢٢) وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ الْمُبِينِ (٢٣) وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ (٢٤) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ (٢٥) فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ (٢٦) إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ (٢٧) لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ (٢٨) وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٢٩)﴾[(٢)]، وهذا إخبار من الله تعالى بأنّ النظم العربيّ الذي هو قراءة كلام الله تعالى: قول جبريل، لا قول شاعر، ولا قول كاهن. . »[(٣)].

وهذا النصّ صريح غاية الصراحة، يدلّ دلالة أكيدة على أنّ الباقلاني يعتقد أنّ القرآن الكريم ليس كلام الله على الحقيقة، بل هو كلام جبريل عليه السلام، وبالتالي فهو مخلوق ـ عياذاً بالله من هذه المقولة.

ولا غرابة: فعلى هذا المعتقد ـ أعني زعمه أنّ القرآن ليس كلام الله على الحقيقة ـ طائفة الأشعريّة بأسرهم. .

ولكن منهم من يُصرّح، ومنهم من يُلمّح، وسيأتي توضيح ذلك من كتبهم بعون الله تعالى[(٤)].

٢ـ في صفتَيْ المجيء والإتيان: ذكر الباقلاني في معناهما ثلاثة أقوال، كُلّها تُوضّح مذهبه فيهما وفي أشباههما من الصفات الاختياريّة؛ حيث نفى قيامها بالله تعالى. . وهذه الأقوال هي:

---

(١) المقصود بالرسول في هذه الآية: جبريل عليه السلام، وأضيف إليه لأجل أنّه بلّغه وأدّاه، فهو قوله من هذه الجهة، وليس قوله بمعنى أنّه أنشأه وابتداه.
(لاحظ الحاشية السابقة للأهميّة).

(٢) سورة التكوير، الآيات: ١٥ـ٢٩.

(٣) الإنصاف للباقلاني ص١٤٧، ١٤٨.

(٤) انظر ص٩٠ من هذا الجزء.

أ ـ التسليم بهما بشرط نفي ما يدلّ على قيام الحوادِث بالله؛ بحيث يكون المجيء والإتيان بلا حركة ولا زوال ولا انتقال.

ويتضح ذلك في القول الذي نسبه إلى بعض الأشاعرة: «أنّه يجيء، ويأتي بغير زوال ولا انتقال ولا تكييف»[1].

ب ـ جعل مقتضى الصفتين مفعولاً منفصلاً عن الله، لا يقوم بذاته جلّ وعلا، بناءً على أصلهم: (الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول).

ويتّضح ذلك في المعنى الآخر الذي ساقه بقوله: « إنّه يفعل فعلاً كأنّه جائياً[2]، كما يقال: أحسن الله وأنعم وتفضّل؛ على معنى أنّه فعل فعلاً استوجب به هذه الأسماء»[3].

ج ـ تأويل هاتين الصفتين؛ كما جرت على ذلك عادة متأخّري الأشعريّة..

ويتّضح ذلك في قوله: «ويمكن أن يكون أراد بذلك إتيان أمره وحكمه، والأهوال الشديدة التي توعدّهم بها وحذّرهم من نزولها..»[4].

وعند التأمل يبدو بوضوح أنّ في هذه الأقوال كلّها تعطيل لله تعالى عن صفتَيْ المجيء والإتيان..

---

(١) انظر: الانتصار للقرآن ـ مخطوط ـ ١/ ٥٣٩. نقلاً عن موقف ابن تيمية من الأشاعرة للدكتور عبد الرحمن المحمود ـ رسالة دكتوراة مطبوعة على الآلة ص٥٧٢.

(٢) هكذا في المخطوطة، والصواب: جاء.

(٣) انظر: الانتصار للقرآن ـ مخطوط ـ ١/ ٥٣٩، ٥٤٠. نقلاً عن موقف ابن تيمية من الأشاعرة للدكتور عبد الرحمن المحمود ـ رسالة دكتوراة مطبوعة على الآلة ص٥٧٢.

(٤) انظر: الانتصار للقرآن ـ مخطوط ـ ١/ ٥٤٠ ـ نقلاً عن موقف ابن تيمية من الأشاعرة للدكتور عبد الرحمن المحمود ـ رسالة دكتوراة مطبوعة على الآلة ص٥٧٢ـ.

والحقّ في هاتين الصفتين إمرارهما كما جاءتا على ما يليق بالله تعالى، من غير تعرّض لهما بتأويل، أو نحوه[1].

٣ ـ في صفة الغضب، والرضى، والحبّ، والبغض:

أوّل الباقلانيّ الجميع بالإرادة، ولم يُثبت شيئاً منها على حقيقتها[2].

وقد قرن هذه الصفات جميعاً بما يُرشد إلى مذهبه في نفي كونها متعلقة بمشيئة الله وقدرته، وذلك حين قال بالموافاة..

يقول في ذلك: «واعلم: أنّه لا فرق بين الإرادة، والمشيئة، والاختيار، والرضى، والمحبّة على ما قدّمنا. واعلم: أنّ الاعتبار في ذلك كلّه بالمآل لا بالحال، فمن رَضِيَ سبحانه عنه لم يزل راضياً عنه، ولا يسخط عليه أبداً، وإن كان فى الحال عاصياً. ومن سخط عليه فلا يزال ساخطاً عليه ولا يرضى عنه أبداً، وإن كان في الحال مطيعاً»[3].

فالكُلّ صفة قديمة، والعبرة بالمآل..

والكافر مرضيّ عنه في حال كفره؛ لأنّه يموت على الإيمان..

والمؤمن مسخوط عليه في حال إيمانه؛ لأنّه يموت على الكفر ـ والعياذ بالله.

ونفيُ الباقلاني أن تكون هذه الصفات اختياريّة متعلّقة بمشيئة الله وقدرته: مُستَنِدٌ إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام، فلوكانت اختياريّة

---

(١) انظر: ردود شيخ الإسلام رحمه الله على من أوّل هاتين الصفتين في: مجموع الفتاوى ٤٠٩/١٦. ونقض أساس التقديس مخطوط ـ ق٢٨٢/ب ـ ٢٨٣/أ، ٣٢٩/أ-٣٣٣/ب.

(٢) انظر: الإنصاف للباقلاني ص٦١.

(٣) الإنصاف للباقلاني ص٦٩.

تتعلّق بمشيئة الله وقدرته جلّ وعلا لكان الله محلاً للحوادِث ـ على حدّ زعمهم، وما كان محلاً للحوادث فهو حادِث[1].

٤ ـ حين ذكر الباقلانيّ صفتَيْ العلوّ، والاستواء: قرنهما بما يرشد إلى التزامه بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، وبما يدلّ على مذهبه في نفي الصفات الاختياريّة:

فقد قرن إثبات العلوّ بنفي الجهة، مريداً به علوّ المنزلة والمرتبة..

وقرن الاستواء بنفي اتّصاف الله تعالى بصفات الفعل المتعلّقة بمشيئته ـ جلا وعلا؛ فقال بأنه فعل فعلاً سمّاه استواءً، لا أنّه استوى حقيقةً..

يقول في بيان ذلك: «ويجب أن يُعلم: أنّ كلّ ما يدلّ على الحدوث، أو على سمة النقص فالربّ تعالى يتقدّس عنه.

فمن ذلك: أنّه تعالى متقدّس عن الاختصاص بالجهات، والاتّصاف بصفات المحدَثات، وكذلك لا يُوصف بالتحوّل والانتقال، ولا القيام، ولا القعود؛ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ﴾[2] وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[3]، ولأن هذه الصفات تدلّ على الحدوث، والله تعالى يتقدّس عن ذلك.

فإن قيل: أليس قد قال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[4]؟.

قلنا: بلى، قد قال ذلك، ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في

(١) وقد تقدّم بيان خطأ المبتدعة في تأويل هذه الصفات أو تعطيلها، مع ذكر القول الحقّ في هذه الصفات ص٢٤. من هذا الجزء.

(٢) سورة الشورى، جزء من الآية: ١١.

(٣) سورة الصمد، الآية: ٤.

(٤) سورة طه، الآية: ٥.

الكتاب والسنة، لكن ننفي عن أمارة الحدوث، ونقول: استواؤه لا يُشبه استواء الخلق، ولا نقول: إنّ العرش له قرار، ولا مكان؛ لأنّ الله تعالى كان ولا مكان، فلما خلق المكان لم يتغيّر عمّا كان»[1].

ويُلاحظ أنّ قوله: «ولا نقول إنّ العرش له قرار ولا مكان؛ لأنّ الله تعالى كان ولا مكان، فلماّ خلق المكان لم يتغيّر عمّا كان» "نفيٌ لصفة الاستواء.

ولكنّه بإثباته لها: «ونقول: استواؤه لا يُشبه استواء الخلق»: وَضُحَ مذهبه في نفي الصفات الاختياريّة:

فقد تقدّم أنّ لهؤلاء مسلكَيْن مع الصفات الاختياريّة؛ ثانيهما:

جعل مقتضى الصفة مفعولاً منفصلاً عن الله، لا يقوم بذاته؛ كصفة الخلق مثلاً.

فإنّ الله خلق الخلق، فلم تحلّ بذاته حوادث ـ بزعمهم؛ لأنّ الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول[2].

وكذا في صفة الاستواء: فعل فعلاً سمّاه استواءً، من غير أن تحلّ بذاته حوادث؛ لا أنّه علا بذاته، وارتفع، وصعد واستقرّ، كما هي معاني الاستواء؛ إذ هذه المعاني ـ بزعمهم ـ حوادث[3]، والله منزّهٌ عنها..

ويُلاحظ على الباقلاّني ـ في موقفه من صفة العلوّ ـ بداية انحراف عن قول ابن كُلاّب وأبى الحسن؛ اللذين أثبتا الجهة، وقالا بعلوّ الله عزّ وجلّ..

---

(١) الإنصاف للباقلاني ص ٦٤، ٦٥.

(٢) وهذا القول سيأتي الردّ عليه إن شاء الله من كلام شيخ الإسلام في الفصل الخاصّ بالردود ص٢٩٩ من هذا الجزء.

(٣) والحوادث عندهم كلّها مخلوقة.

وهذا نفيٌ منه لكلّ ما اقتضى تجسيماً ـ بزعمه.

وسيأتي ـ لا حقاً ـ أنّ متأخري الأشعريّة لم يكتفوا بنفي الصفات الاختياريّة المتعلقة بمشيئة الله وقدرته؛ كصنيع إمامهم أبي الحسن، وإمام إمامهم ابن كُلاّب، بل زادوا عليهما بنفي كُلّ ما اقتضى تجسيماً، أو تحيّزاً ـ بزعمهم؛ ممّا رأَوْا أنّه من صفات الأجسام؛ فنفَوْا العلوّ، والصفات الخبريّة، وغيرها أيضاً، مستندين في ذلك كُلّه إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

وفى هذا دليلٌ واضح على زيادة تأثّرهم بأسلافهم المعتزلة، وعلى ازدياد تشابه مذهبهم بمذهبهم..

وفي هذا تصديق لمن قال: إن البدع تكون في أولّها عند أصحابها أشباراً، ثمّ تزيد عند الأتباع حتى تصير أميالاً وأمتاراً..

فقد بدأ خطّ الانحراف عن منهج السلف رحمهم الله عند شَيْخَيْ الكلابيّة والأشعريّة؛ ابن كُلاّب، وأبي الحسن الأشعريّ بزاوية حادّة، ثمّ أخذت تتّسع وتنفرج عند الأتباع، حتى خالفوا متبوعيهم في أمور كثيرة..

ابتدأ الأمر بنفي أفعال الله تعالى، ثمّ تطوّر إلى نفي علوّه جلّ وعلا، ثمّ بعض صفاته الخبريّة، ثمّ أكثرها..

وانتهى الأمر عند الخلوف إلى إثبات صفات قليلة..

وإثباتهم لهذه الصفات اليسيرة محلّ نقاش أيضاً..

* وممّن اقتفى آثار الأشعريّ في طوره الثاني:

* ابن فورك[1]: وهو من المعاصرين للباقلاني..

---

(١) تقدّم التعريف به فى الجزء الأول ص١٥١.

وهو من القائلين بنفي الصفات الاختيارية عن الله تعالى، كصنيع أسلافه. . وتتضح أقواله في نفي الصفات الاختيارية فيما يأتي:

١ ـ **أوَّل ابن فَوْرك صفة النزول**: لينفي حلول الحوادِث بذات الله ـ بزعمه، وقال في معنى الصفة: «إنّ معناه أن يظهر رحمته لهم، وإجابته لدعائهم، وأنه مَنْ[1] له أن لا يُجيب ولا يرحم؛ لأنّ الإجابة منه فضل، وتركها منه عدل فإذا أجابهم: فقد نزل عمَّا له أن يفعل بهم من ترك الإجابة، إلى أن يفعل بهم ما يكون من فعله تفضّلاً. ويحتمل أيضاً: أن يكون معناه: نزول ملائكته بأمره، فيُضاف إليه النزول على معنى ما وقع بأمره، كما يُقال: نزل الأمير بموضع كذا: إذا نزل أصحابه بأمره، ونفذ فيه حكمه وسلطانه»[2].

ويرى ابن فورك أنّ إثبات النزول بمعنى النقلة والتحوّل: ممّا لا يليق بالله تعالى[3].

لذلك أوّله: بنزول أمره، أو نزول ملائكته، أو التنزّل عمّا له أن يفعل من ترك إجابة الداعين، إلى إجابتهم.

والسلف رحمهم الله قد أثبتوا صفة النزول، وأمرّوها كما جاءت بلا كيف، وردّوا على من تأوّلها بنزول أمر الله. أو رحمته، أو مَلَك، أو غير ذلك.

وأقوالهم في ذلك مشهورة، ومتواترة[4].

---

(١) اسم موصول بمعنى: «الذى».

(٢) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٤٧٢.

(٣) انظر: مشكل الحديث وبيانه ص٢٠٣، ٤٧١، ٤٧٢.

(٤) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص٥، ٦، ٣٩ـ٥٤. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/٢، ٨ والاستقامة له ١/٧٢، ٧٣.

٢ـ أوّل ابن فورك صفتَيْ المجيء والإتيان:

فذكر للمجيء والإتيان تأويلين:

أحدهما: «إظهار فعل يُسمّى مجيئاً»[١].

وكذا الإتيان: فعل فعلاً يسمى إتياناً[٢].

وهذا يقوله من ينفي قيام الأفعال الاختياريّة بالله تعالى؛ إذ يجعلون أفعاله اللازمة ـ جلّ وعلا ـ كما جعلوا أفعاله المتعدية: مفعولات منفصلة عنه تبارك وتعالى.

وهذا قد بَنَوْه على قولهم: الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق[٣].

ثانيهما: جاء بالملائكة، أو أتى بهم، ليس هو بمعنى التحولّ من مكان إلى مكان، و«ليس معنى شيء من ذلك هو على الحدّ الذي لا يليق بالله تعالى، من الحركة، والنقلة، والزوال من مكان إلى مكان، بل كل ذلك على معنى ظهور فعله وتدبيره، أو على معنى ظهور الفعل من غيره بأمره وحكمه، فيُضاف إليه اللفظ الذي يكون من قِبَلِه، على معنى أنه بأمره وحكمه وقع»[٤].

وقد تقدّم أنّ تأويل المجيء والإتيان ليس من مذهب السلف رحمهم الله، الذين يُثبتون هاتين الصفتين المتعلّقتين بمشيئة الله تعالى على ظاهرهما، ويُمرّونهما كما جاءتا بلا كيف[٥].

---

(١) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٤٧٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) سيأتي نقد هذه القضيّة إن شاء الله ص٣٠٤.

(٤) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٤٧٣. وانظر: المصدر نفسه ص٨٧، ٢٠٨، ٢٠٩.

(٥) انظر: ص٣٣ من هذا الجزء.

٣ـ أوّل ابن فورك الفوقية والعلوّ والاستواء:

ـ أوّل الفوقيّة: بـ «فوقيّة المنزلة والمرتبة، وفوقيّة القدرة والعظمة، وأمّا الفوقيّة بالمسافة والمكان: فمُحال في وصفه»[1].

ـ وأوّل العلوّ: بعلوّ القهر والتدبير، ورفعة الرتبة والشأن، وعظمة المقدار[2]. .

وقال في قوله تعالى: ﴿أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾[3]: «ومعنى ذلك: أنه فوق السماء لا على معنى فوقية المتمكّن في المكان؛ لأنّ ذلك صفة الجسم المحدود المحدَث، ولكن بمعنى ما وصف به أنه فوق من طريق الرتبة والمنزلة والعظمة والقدرة»[4]. .

وقال في موضعٍ آخر في معنى هذه الآية: «ذلك بمعنى القهر والتدبير والمفارقة له بالنعت والصفة دون التحيّز فى المكان والمحلّ والجهة»[5]؛ لأنّ التحيّز من صفات الأجسام، والله ليس بجسم على حدّ قولهم.

ـ وقال في صفة الاستواء: «. . . لأنّ استواءه على العرش سبحانه ليس على معنى التمكين والاستقرار، بل هو على معنى العلوّ بالقهر والتدبير، وارتفاع الدرجة بالصفة على الوجه الذي يقتضي مباينة الخلق»[6].

* وابن فورك يُعدّ أوّلَ من أوّلَ هذه الصفة من الأشعريّة:

---

(١) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٤٥٣.

(٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص١٥٩.

(٣) سورة الملك، جزء من الآية: ١٧.

(٤) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٣٩٢.

(٥) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص١٦٩.

(٦) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٣٨٩.

٤ ـ **وأمّا صفة الكلام**: فقد نحا فيها ابن فورك منحى أسلافه؛ فأثبت كلاماً أزليّاً، لا يتبعّض، ولا يتجزّأ، ليس بحرفٍ، ولا صوتٍ..

يقول ابن فورك: «اعلم أنّ كلام الله تعالى، ليس بحرفٍ ولا صوتٍ عندنا، وإنّما العبارات عنه تارةً تكون بالصوت، والعبارات هي الدالّة عليه، وأمارات له تظهر للخلق، ويسمعون عنها كلام الله، فيفهمون المراد، فيكون ما سمع موسى عليه السلام من الأصوات ممّا سمع، يُسمّى كلام الله عزّ وجلّ، ويكون ذلك في نفسه غير الكلام»[1].

فما في الكتب السماويّة ـ عند ابن فورك ـ ليس كلام الله الحقيقي، بل عبارة عنه..

وما سمع موسى عليه السلام، ومحمد ﷺ ليلة المعراج: ليس كلام الله الحقيقي، بل عبارة عنه..

أمّا كلام الله الحقيقي ـ عند ابن فورك: فهو معنى واحد، لا يكون أصواتاً تتجدّد شيئا بعد شيء[2]..

يقول في بيان ذلك: «واعلم أنه لا يصحّ على أصلنا في قولنا: «إنّ كلام الله غير مخلوق، ولا حادث بوجهٍ من الوجوه» أن يقول: إنّ الله يتكلّم كلاماً بعد كلام؛ لأنّ ذلك يُوجب حدوث الكلام، وإنّما يتجدّد

(١) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٣٥١، ٣٥٢.

(٢) وهذه الأقوال كلّها مخالفة لمذهب السلف رحمهم الله في كلام الله.

أمّا قول الأشعريّة: إن كلام الله قديم، وهو معنى واحد: فقد ردّ عليه شيخ الإسلام رحمه الله في غالب كتبه، ولا سيّما في المسألة المصرية في القرآن، والكيلانيّة، وقاعدة في القرآن وكلام الله، ومسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام، والقرآن كلّه كلام الله، مع مجموعة من الرسائل والمسائل فى هذا الباب. وكلّها موجودة ضمن مجموع الفتاوى المجلد رقم ١٢.

الإسماع والإفهام»[1].

فالله تعالى ـ عند ابن فورك ـ إذا تكلّم، لا يتجدّد له كلام، ولكن يتجدّد له إسماع وإفهام بخلق عبارات، ونصب دلالات، بها يُفهم كلامه الواحد القديم ـ الذي يُسمّونه معنى نفسيًّا، ثم يقال لهذه العبارات ـ على طريق السعة والمجاز: إنّها كلامه، من حيث إنها دلالات عليه..

يقول في بيان ذلك: «وقد بيّنّا فيما قبل أنّ معنى ذلك[2] راجع إلى العبارات والدلالات التي هي الطريق إلى الكلام، وبها يُفهم مراده منه، لا أنه تعالى قوله إذا تكلّم الله بالوحي أنّه يتجدّد له كلام، ولكنّه يتجدّد إسماع وإفهام بخلق عبارات ونصب دلالات بها يُفهم الكلام، ثم يُقال على طريق السعة والمجاز لهذه العبارات: كلام، من حيث إنّها دلالات عليه»[3].

وشبهته في إنكار الكلام الحقيقي ذي الحرف والصوت، الذي يتعلّق بمشيئة الله جلّ وعلا، فيكون متى شاء، كيف شاء سبحانه: هي بعينها شبهة أسلافه: (نفي حلول الحوادث بذات الله)؛ لزعمهم أنّ الكلام إذا لم يكن قديماً أزليّاً، فإنّه يكون حادثاً.. فلو تكلّم الله به متى شاء، لكان محلاً للحوادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

٥ ـ يُؤوّل ابن فورك: المحبّة[4]، والرحمة[5]، والبغض[6]،

---

(١) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٤٠٥.

(٢) أي معنى الآيات والأحاديث التي نصّت على أنّ الله جلّ وعلا يتكلّم بما شاء متى شاء.

(٣) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٤٠٤.

(٤) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٣٣٢.

(٥) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٣٧١.

(٦) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٤٨٥.

والغضب[1]، والضحك[2]، والفرح[3]، والعجب[4]، وغيرها من الصفات الاختياريّة..

وهو في هذا التأويل مُستندٌ إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وإلى الأصل المتفرّع عن هذا الدليل: (نفي حلول الحوادث بذات الله)، وهو نفي ما يقوم بالله تعالى من الصفات الاختياريّة[5].

٥ ـ أمّا صفات الذات الخبريّة:

فلا يثبت ابن فورك منها إلاّ: الوجه[6]، واليدين[7]، والعين[8]، ويؤوّل الصفات الباقية جميعها: كالكف[9]، والقبضة[10]، والأصابع[11]، واليد ـ في بعض المواضع[12]، والقدم،[13] والرجل،[14] والساق[15].

وحجّته في ذلك: نفي التجسيم عن الله؛ لأنّ هذه الصفات لا تقوم

---

(١) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٣٧١، ٤٨٥.

(٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص١٣٨ـ١٤١، ٤٦٦، ٤٧٦، ٤٧٧.

(٣) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص١٨٧، ٤٧٩.

(٤) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص١٩٢، ٣٢٨.

(٥) وقد تقدّم ذكر مخالفة هذه التأويلات لما عليه السلف الصالح رحمهم الله ص١٢ من هذا الجزء.

(٦) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٣٥٦.

(٧) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٣٢٥، ٣٨٢، ٤٣٣.

(٨) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٢٥٠ـ٢٥٣.

(٩) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٢٣٦، ٢٣٧.

(١٠) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٩٨، ١٠٩.

(١١) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٢٣٨، ٢٤٢.

(١٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص١١٣، ١١٤، ٢٤٤.

(١٣) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٣.

(١٤) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ١٢٩، ١٣١.

(١٥) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٣٤٧، ٤٤٢.

إلا بجسم، والله ليس بجسم[1]. .

※وعلى منهج ابن فورك، وطريقته: مشى عبد القاهر البغدادي[2]، الذي وافق من سبقه من الأشعريّة في نفي قيام الصفات الاختياريّة بالله تعالى. .

وقد فاق من سبقه في تبنّي دليل الأعراض وحدوث الأجسام، فلم يكتف بالأخذ به على أنّه دليلٌ مسلّمٌ لا يقبل تمحيصاً، ولا يجوز الاعتراض عليه، بل رأى أنّ ما خالفه فاسدٌ. .

يقول: «وكلّ قولٍ لا يصحّ معه الاستدلال على حدوث الأجسام، وعلى حدوث الجواهر، فهو فاسد[3].

بل إنّ كلّ من لم يسلك هذا الطريق ويُصحّحه، فلا طريق له إلى معرفة صانع العالَم[4].

وقد التزم البغدادي بهذا الدليل التزاماً واضحاً، وبنى عليه مذهبه في الصفات، فقارب المعتزلة في تعطيلها. .

وقد لَعِبَ البغدادي ـ بما أدخله من معتقدات جهميّة ـ دوراً كبيرًا في توسيع فجوة الخلاف بين الأشعريّة، وسلف الأمّة،وإن كان الجويني[5] قد بزّه في هذا المجال، وتفوّق عليه.

وقد أيّد القول بتجانس الأجسام كلّها وتماثلها[6]، فزاد في مشابهة

---

(١) سيأتي تفنيد هذه الحجّة بعون الله تعالى ص٣٥٦ من هذا الجزء.

(٢) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٤٣.

(٣) أصول الدين للبغدادي ص٥٨.

(٤) انظر: أصول الدين للبغدادي ص٣٣٨.

(٥) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٥٢، ١٥٣.

(٦) انظر: أصول الدين للبغداي ص٥٤ـ٥٥.

المعتزلة الذين بَنَوْا على هذا الأصل: (تماثل الأجسام): نفي صفات الله تعالى كلّها، زاعمين أنّ الصفات لا تقوم إلا بجسم، والأجسام متماثلة، والله ليس جسماً، ولو كان كذلك لأشبه المخلوقات. .

ويبدو تأثير دليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبه فى صفات الله تعالى واضحاً في الآتي:

١ ـ في صفة الكلام:

نفى أن تكون صفة الكلام متعلّقة بمشيئة الله جلا وعلا. .

ونقل إجماع الأشاعرة على ذلك بقوله: «أجمع أهل الحقّ[١] على أنّ كلام الله تعالى صفة له أزليّة قائمة، وهي أمره، ونهيه، وخبره، ووعده، ووعيده»[٢]، «وأنّه غير مخلوق، ولا مُحدَث، ولا حادِث»[٣].

وهذا هو معتقد أسلافه في كلام الله: معنى واحد، لا يتبعّض، وليس بحرف ولا صوت.

ويدلّل البغدادي على كون كلام الله تعالى أزليّاً لا يتعلق بمشيئة الله واختياره بقوله: «ودليلنا على أنّ كلامه ليس بمحدث: أنّه لو كان حادثاً لم يجز حدوثه فيه لاستحالة كونه محلاً للحوادث، ويستحيل حدوثه لا في محلّ؛ لأنّ العرض لا يكون إلاّ في محلّ، ولو حدث كلامه في جسمٍ من الأجسام، لكانت الأسماء الصادرة من خصوص أوصاف الكلام راجعةً إلى محلّه، فكان محلّه به آمراً ناهياً مخبراً؛ كالحياة والقدرة والعلم إذا حدثت في محلّ كان المحلّ بها قادراً عالماً حيّاً. وإذا استحال

---

(١) يريد بهم نفسَه وطائفته الأشعريّة. . ويصدق عليه قول الشاعر:

* وكلّ يدَّعى وصلاً لليلى ** وليلى لا تُقرُّ لهم بذاكا*

(٢) أصول الدين للبغداي ص١٠٦. وانظر: الفرق بين الفرق له ص٣٣٤.

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادي ص٣٣٧.

أن يأمر وينهى بكلام الله غيره صحّ أنّ كلامه أزليّ قائم به لا بغيره»[1].

وهذه دعوى بلا بُرهان، تقدّم بيان مخالفتها لما عليه سلف هذه الأمة رحمهم الله[2].

٢ ـ أوّل البغدادي صفة الاستواء بالمُلك: فراراً من حلول الحوادث بذات الله ـ بزعمه، فقال: «والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية[3] على معنى المُلك؛ كأنّه أراد أنّ الملك ما استوى لأحدٍ غيره»[4].

والبغداديّ بهذه المقولة خالف إمامه أبا الحسن، وأكثرَ أسلافه من الأشعريّة، الذين لم يتأوّلوا الاستواء بهذا التأويل، بل زعموا أنّه تعالى فعل فعلاً في العرش سمّاه استواء.

٣ ـ نفى البغدادي علوّ الله تعالى: لأنّ إثبات هذه الصفة ـ بزعمه ـ يتعارض مع دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ إذ التحيّز من خصائص الأجسام، والله ليس جسماً..

ويتّضح هذا في تبويبه لإحدى المسائل بقوله: «المسألة السابعة من الأصل الثالث: في إحالة كون الإله في مكان دون مكان»[5]، وفي قوله: «لا يحويه مكان، ولا يجري عليه زمان.... قد كان ولا مكان، وهو الآن على ما كان»[6].

---

(١) أصول الدين للبغدادي ص١٠٦، ١٠٧. وانظر: الفرق بين الفرق له ص٣٣٧.

(٢) انظر: ص ٢٩ من هذا الجزء.

(٣) يقصد قوله تعالى: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ (سورة طه، الآية: ٥).

(٤) أصول الدين للبغدادي ص١١٣.

(٥) أصول الدين للبغدادي ص٧٦.

(٦) الفرق بين الفرق للبغدادي ص٣٣٣.

ودلّل على نفي المكان عن الله تعالى بقوله: «ودليلنا على أنّه ليس في مكان بمعنى المماسّة: قيام الدلالة على أنّه ليس بجوهر ولا جسم، ولا ذي حدّ ونهاية. والمماسّة لا تصحّ إلا من الأجسام والجواهر التي لها حدود»[1].

وكلامه هذا واضح الدلالة على تأثّره بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، وتأثير هذا الدليل على معتقده في صفات الله تعالى.

ونفي البغدادي لصفة العلوّ: هو في الحقيقة نفي لصفة استفاضت النصوص المتواترة من الكتاب والسنّة في بيانها، ودلّت العقول والفطر السليمة على إثباتها، وأجمع سلف الأمّة وأئمتها من الصحابة والتابعين وتابعيهم على الإقرار بها، وسطّر أئمّة السلف المجلّدات في الردّ على من أنكرها[2].

٤ ـ خالف البغدادي من سبقه من الأشعريّة حين أوّل صفات الذات الخبريّة كلّها بلا استثناء:

فسلفه ابن فورك أوّل أكثرها، ولم يُؤوّل: الوجه، واليدين، والعينَيْن..

---

(١) أصول الدين للبغدادي ص٧٧.

(٢) فابن تيمية رحمه الله أفرد المجلد السادس من درء تعارض العقل والنقل بأكمله، وجزء من السابع ـ حتى ص١٤٠ ـ في بيان أدلتها، والرد على نفاتها. وأفرد أيضاً جزءاً من المجلّد الأول من نقض أساس التقديس المطبوع، والمجلّد الثاني بأكمله في بيان ذلك. بل لا يكاد يخلو كتاب من كتبه رحمه الله من ذلك. (انظر من كتبه رحمه الله على سبيل المثال: مجموع الفتاوى ٤/٤٤، ٦١، ٥/١٢١ ـ ١٢٦، ١٥٢، ٢٥٩، ٢٧٢ ـ ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٧٦. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/٧٧ ـ ٩٠، ٥/٢٢٥، ٦/٥، ١١ ـ ١٣، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٤٣، ٢٤٤، ٩/١٦. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/٣١٧، ٣٦٩. والاستقامة ١/١٦٧).

أما البغدادي فأوّل الجميع . .

يقول في تأويل صفتَيْ الوجه والعينَيْن: «المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل: في تأويل الوجه والعين من صفاته: . . . والصحيح عندنا: أنّ وجهه: ذاته، وعينه: رؤيته للأشياء. وقوله: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾[1]، معناه: ويبقى ربُّك. . .»[2].

وهذا يُناقض النصوص التي أثبتت هاتين الصفتين على ظاهرهما من غير تأويل، ويُخالف مذهب السلف رحمهم الله الذين أثبتوا هاتين الصفتين، وأمرّوهما كما جاءتا بلا كيف[3].

والبغدادي أوّل صفة اليد أيضاً . .

يقول في تأويلها: «المسألة الرابعة عشرة من هذا الأصل: في تأويل اليد المُضافة إلى الله تعالى». . .

ثم ذكر مذهب المشبهة وأبطله، وذكر أنّ بعض الأشاعرة أوّل اليد بالقدرة، وقال: «وقد تأوّل بعض أصحابنا هذا التأويل، وذلك صحيح على المذهب؛ إذ أثبتنا لله القدرة، وبها خلق كلّ شيء، ولذلك قال في آدم عليه السلام: ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[4]، ووجه تخصيص آدم بذلك أنّ خلقه بقدرته، لا على مثال له سبق، ولا من نطفة، ولا نقل من الأصلاب

---

(١) سورة الرحمن، جزء من الآية ٢٧.

(٢) أصول الدين للبغدادي ص ١٠٩، ١١٠.

(٣) انظر من كتب ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ٣/ ١٤٤. والعقيدة الواسطية ص٥٥، ٥٩. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٣٥ ـ ٣٩. والفتوى الحموية الكبرى ص٩١، ٩٢، ٩٥، ٩٧، ٩٨. والردّ الأقوم على ما في فصوص الحكم ـ ضمن مجموع الفتاوى ٢/ ٤٣٣.

(٤) سورة ص، جزء من الآية ٧٥.

إلى الأرحام، كما نقل ذريته من الأصلاب إلى الأرحام»[1].

وهذا تأويل واضح لم يؤوّله الأشعريّة قبله[2].

«وبهذا يتبيّن أنّ البغدادي[3] قال بتأويل الصفات الخبرية في وقت مبكّر، وأنّ الجويني ـ المولود سنة ٤١٩هـ، والمتوفى سنة ٤٧٨هـ الذي اشتهر عنه أنّه أول من أوَّلَ الصفات الخبرية قد سُبِقَ إلى ذلك من جانب بعض أعلام الأشاعرة، مع أنّ البغدادي يُشير في مسألة تأويل اليد بالقدرة إلى أنّ بعض أصحابهم قد قال به، ولم يُحدّد القائل، وهذا يدلّ على أنّها مسألة مطروحة عند الأشاعرة في ذلك الوقت»[4].

*****

---

(١) أصول الدين للبغدادي ص ١١٠، ١١١.

(٢) وهذا التأويل مخالف لمذهب السلف الذين أثبتوا هذه الصفة على ظاهرها، وأمرّوها كما جاءت بلا كيف، من غير أن يتعرّضوا لها بتأويل. بل التثنية التي في الآية ﴿خلقتُ بيديّ﴾ (سورة ص، جزء من الآية ٧٥): تدلّ على إثبات يدين حقيقيّتين ليستا مثل أيدي المخلوقين، وتمنع من تأويل هذه الصفة. (انظر من كتب ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص٧٣ ـ ٧٥. والرسالة المدنية ص٣٠، ٣١، ٤٤ ـ ٦٦. ومجموع الفتاوى ٦/ ٣٦٢ ـ ٣٧٢. ودرء تعارض العقل والنقل ٧/ ٢٦٧. ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق٢٥٠/ب ـ ٢٥١/ب. والعقيدة الواسطية ص٥٧).

(٣) عبد القاهر البغدادي توفى سنة ٤٢٩هـ، وكان عمر الجويني آنذاك عشر سنوات.

(٤) موقف ابن تيمية من الأشاعرة للدكتور عبد الرحمن المحمود ـ رسالة دكتوراة مكتوبة على الآلة ـ ص ٦٠٨.

المسألة الثانية: توجيه استدلال أبي المعالي الجويني بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبه في الصفات:

من الاعتبارات التي حَدَت بي إلى إفراد الجويني ـ دون السابقين، واللاحقين من الأشعريّة ـ بهذه المسألة:

١ ـ أنّ للجوينيّ دوراً كبيراً في إفساد مذهب الأشعريّة، بما أدخل عليه من الاعتزال، والفلسفة[١].

٢ ـ وله ـ في الوقت نفسه ـ المكانة العُظمى عند من جاء بعده من أئمة الأشعريّة؛ فأقواله لا تقبل تمحيصاً، ولا يُعترَض عليها، فهو عندهم «إمام عصره، ونسيج وحده، ونادرة دهره، عديم المثال في حفظه وشأنه ولسانه»[٢]، «أربى على كثير من المتقدّمين، وأنسى تصرّفات الأوّلين، وسعى في دين الله سعياً يبقى أثره إلى يوم الدين»[٣]. .

٣ ـ ولتصانيفه الكثيرة قبولٌ واعتمادٌ عند أئمة الأشعريّة ممّن أتى بعده، حتى إنّهم شبّهوا ما كان يصدر عنه من كلام، وما يُسوّد بيراعه من بياض بمعجزات الأنبياء عليهم السلام، وفي ذلك يقول قائلهم: «لو ادّعى إمام الحرمين اليوم النبوة، لاستغنى بكلامه هنا عن المعجزة»[٤]. .

٤ ـ وهو صلة وصل واضحة بين متقدّمي الأشعريّة من أسلافه، ومتأخّريهم من خلوفه؛ إذ استقر المذهب في أيامه بعض الشيء على نفي الصفات الخبريّة، ونفي صفتَيْ العلوّ والاستواء، إضافة إلى نفي الصفات

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٧٥. والفتاوى المصرية له ٦/ ٦٢١.

(٢) طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢٥٣.

(٣) طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢٥٠.

(٤) نقل هذه العبارة: السبكي في طبقات الشافعية ٣/ ٢٥٣ ـ في ترجمة الجوينيّ، وسكت عنها، فلم يُعلّق عليها.

الاختياريّة، حتى أشبه مذهب المعتزلة.. ولكنّ المتتبّع لأطوار الأشعريّة بعده يلحظ مدى الانحدار الشديد الذي صاروا إليه، ومدى الانحراف الواضح عن منهج أسلافهم؛ من أمثال ابن كُلاّب، والأشعريّ، حتى قارب مذهبهم أن يكون اعتزالياً خالصاً.

وسوف أستعرض ـ بعون الله ـ أوجه استدلال الجويني بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبه في الصفات.. فأقول وبالله التوفيق:

الجويني ـ استناداً إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ لا يُقرّ بقيام الصفات الاختياريّة بالله تعالى، ويُسمّيها حوادِث، فيقول: «الرب سبحانه وتعالى يتقدّس عن قبول الحوادِث»[1]..

ويُدلّل على استحالة قيامها بالله تعالى بقوله: «والدليل على استحالة قيام الحوادِث بذات الباري تعالى: أنّها لو قامت به لم يخل عنها، وما لم يخل عن الحوادِث حادِث»[2].

ويبدو التزام الجويني بدليل الأعراض وحدوث الأجسام جليّاً في الوقفات التالية:

أولاً ـ الوقفة الأولى: مع موقف الجويني من صفة الكلام:

يقول الجويني بأزليّة كلام الله تعالى: «كلامه قديمٌ أزليّ»[3]..

ويدلّل على قِدم كلام الله تعالى بقوله: «والدليل على قدم كلام الله تعالى: أنّه لو كان حادِثاً: لم يخلُ من أمور ثلاثة:

---

(١) الإرشاد للجويني ص ٦٢. وانظر: لمع الأدلة له ص ١٠٧.

(٢) لمع الأدلة للجويني ص ١٠٩. وانظر: الإرشاد له ص ٦٣.

(٣) لمع الأدلة للجويني ص ١٠٢. وانظر: الإرشاد له ص ١٠٦.

إمّا أن يقوم بذات الباري تعالى.

أو يقوم بجسم من الأجسام.

أو يقول لا بمحلّ.

بطل قيامه به؛ إذ يستحيل قيام الحوادِث بذات الباري تعالى؛ فإنّ الحوادِث لا تقوم إلاّ بحادِث.

وبطل قيام كلامه بجسم؛ إذ يلزم أن يكون المتكلّم ذلك الجسم.

ويبطل قيام الكلام لا بمحلّ؛ فإنّ الكلام الحادث عَرَضٌ من الأعراض، ويستحيل قيام الأعراض بأنفسها؛ إذ لو جاز ذلك في ضربٍ منها، لزم في سائرها»[1].

وهذا الكلام الذي يُثبته هو الكلام النفسي، وتدلّ العبارات المتواضع عليها على هذا الكلام؛ سواء أكانت هذه العبارات عربيّة، أو عبرانيّة، أو سريانية، . . إلخ.

يقول الجويني في إثبات هذا الكلام: «وهو الذي تدلّ عليه العبارات المتواضع عليها، وقد تدلّ عليه الخطوط والرموز والإشارات. وكلّ ذلك أمارات على الكلام القائم بالنّفس، ولذلك قال الأخطل[2]:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما ... جُعِلَ اللّسان على الفؤاد دليلاً[3]»[4]

---

(١) لمع الأدلة للجويني ص ١٠٢، ١٠٣.

(٢) هو غياث بن غوث بن الصلت التغلبي النصراني. أحد شعراء زمانه. توفى سنة ٩٠هـ. (انظر: طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي ١/ ٤٥١. والشعر والشعراء لابن قتيبة ١/ ٤٩٠. والمؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء لأبي القاسم الآمدي ص ٢١. وشرح شذور الذهب لابن هشام ص ٢٨. وسير أعلام النبلاء للذهبي ٤/ ٥٨٩).

(٣) لم أقف على هذا البيت في ديوان الأخطل التغلبي النصراني.

(٤) لمع الأدلة للجويني ص ١٠٤. وانظر: الإرشاد له ص ١٠٩، ١١١.

وهذا البيت مختلف في نسبته إلى الأخطل النصراني"[1].

وأصدق الأقوال في حقيقة هذا البيت: أنّه مخترعٌ موضوعٌ على لغة العرب..

ولو صحّ أنّ الأخطل النصراني قد قاله، فلا حُجّة فيه؛ لأنّ الأخطل هذا من الشعراء المولّدين الذين لا يُحتجّ بأقوال أمثالهم على اللغة، وهو نصراني، و«النصارى قد عُرف أنّهم يتكلّمون في كلمة الله بما هو باطل. والخَطَلُ في اللغة هو الخطأ في الكلام، وقد أنشد فيهم المنشد:

قُبحاً لمن نبذ القرآن وراءه فإذا استدّل يقولُ قالَ الأخطلُ»[2].

وقد تعجّب شيخ الإسلام رحمه الله ممّن يحتجّ بهذا البيت الذي قاله نصراني، ولم يثبت عنه على نفي صفة من صفات الله تضافر الكتاب والسنّة على إثباتها.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «ولو احتجّ محتجّ في مسألةٍ بحديث أخرجاه في الصحيحين عن النبيّ ﷺ، لقالوا: هذا خبر واحد، ويكون ممّا اتفق العلماء على تصديقه وتلقّيه بالقبول. وهذا البيت لم يثبت نقله عن قائله بإسناد صحيح؛ لا واحد، ولا أكثر من واحد، ولا تلقّاه أهل العربيّة بالقبول. فكيف يثبت به أدنى شيء من اللغة، فضلاً عن مسمّى

(١) فقد اختُلف في قائله:
فنسبه الفريهاري الماتريدي في كتابه «النبراس»ص٢١٥ـ زوراً وكذباً إلى عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه.
ونسبه ابن فورك في المجرّد (مجرّد مقالات الأشعريّ) ص ٦٨ إلى الشاعر الحُطيئة، وهو موضوعٌ عليه بلا شكّ.
ونسبه الجويني في «لمع الأدلة» ص ١٠٤، والتفتازاني في «شرح العقائد النسفيّة» ص٥٤، والزبيديّ في «شرح إحياء علوم الدين» ٢/١٤٦، وغيرهم إلى الأخطل النصراني.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/٢٩٧. وانظر: المصدر نفسه ٧/١٣٨ ـ ١٤٠.

الكلام»[1].

وكلام الله تعالى ـ عند الجويني ـ ليس بحرفٍ ولا صوت..

يقول في بيان ذلك: «إذا ثبت أنّ القائم بالنفس: كلام، وليس هو حروفاً منتظمة، ولا أصواتاً مقطّعة من مخارج الحروف، فليستيقن العاقل: أنّ الكلام القديم: ليس بحروف، ولا أصوات، ولا ألحان، ولا نغمات»[2].

وإذا كان كلام الله تعالى معنىً واحداً قائماً بالنفس، ليس بحرفٍ ولا صوت ـ كما يزعم الجويني، فهل القرآن الكريم من كلام الله تعالى، أم ماذا؟

الجويني يُجيب بأنّ القرآن ليس كلام الله الحقيقي، بل عبارة عنه، أو حكاية له؛ فهمه جبريل، وعبّر به عن كلام الله الحقيقي، فأفهم رسول الله ﷺ ما فهمه، من غير نقلٍ لذات الكلام[3].

ولنا أن نتساءل عن هذه العبارات، أو الحكايات: أهي مخلوقة، أم ماذا؟ ما دامت قد عبّر بها، وحكاها مخلوق؟

الجويني يُصرّح بأنّ هذه العبارات مخلوقة، وفي هذا اعترافٌ منه يلزمه بأنّ القرآن الكريم مخلوق..

حكى الجويني مذهب المعتزلة في كلام الله تعالى، وبيّن أنّ خلافهم مع الأشعريّة في هذه المسألة خلافٌ لفظي؛ فقال: «واعلموا بعدها: أنّ الكلام مع المعتزلة، وسائر المخالفين في هذه المسألة، يتعلّق بالنفي

(١) الإيمان لابن تيمية ص ١٣٢. وانظر: المصدر نفسه ص ١٣٢ ـ ١٣٤.

(٢) لمع الأدلة للجويني ص ١٠٥.

(٣) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٣٠.

والإثبات؛ فإنّ ما أثبتوه وقدّروه كلاماً، فهو في نفسه ثابت، وقولهم إنه كلام الله: إذا رُدّ إلى التحصيل آل الكلام إلى اللغات والتسميات؛ فإنّ معنى قولهم: «هذه العبارات كلام الله» أنّها خلقه، ونحن لا ننكر أنّها خلق الله، ولكن نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلّماً به؛ فقد أطبقنا على المعنى، وتنازعنا بعد الاتفاق في تسميته. والكلام الذي يقضي أهل الحقّ بقدمه: هو الكلام القائم بالنفس، والمخالفون يُنكرون أصله ولايُثبتونه»[1].

وهذا القول حاصله أنّ القرآن مخلوق عند الجويني..

فالجوينيّ ذكر مقدّمتين..

المقدّمة الأولى التي قالها: القرآن عبارة..

والمقدمة الثانية التي قالها: العبارة مخلوقة..

والنتيجة التي تلزمه ـ ولو لم يقلها: القرآن مخلوق؛ إذ هي نتيجة طبيعيّة لهاتين المقدّمتين..

وعلى هذا: فالخلاف بين الأشعريّة والمعتزلة هو في الكلام النفسي فقط..

أمّا مسألة خلق القرآن: فليس هناك فجوة، وإن وجدت فلا تكاد تُذكر؛ لأنّ مآل قول الأشعريّة إلى إثبات خلق القرآن، وواقع حال قول المعتزلة التصريح بخلقه.

فكلام الله تعالى ـ ومنه القرآن الكريم ـ عند المعتزلة: «أصوات وحروف يخلقها الله في غيره؛ كاللوح المحفوظ؛ وجبريل؛ أو النبيّ، وهو حادِث»[2].

---

(١) الإرشاد للجويني ص ١١٧.

(٢) المواقف للإيجي ص ٢٩٣، ٢٩٤.

والقرآن الكريم عند الأشعريّة: عبارات مخلوقة..

لذلك نلمح الجويني في النصّ السابق يُخفّف من حدّة الخلاف بين الأشعريّة والمعتزلة في مسألة خلق القرآن، ويُركّز على الخلاف الحقيقي - في نظره - وهو إثبات الكلام النفسي القديم لله تعالى[1].

ثانياً - الوقفة الثانية: مع موقف الجويني من الصفات الاختياريّة:

أوّل الجويني صفات الله الاختياريّة كلّها فراراً من قيام الحوادِث بذات الله تعالى - بزعمه؛ إذ إثبات قيام هذه الصفات الاختياريّة بالله تعالى يؤدّي إلى الحكم بحدوث الإله، ويقدح في دليل الأعراض وحدوث الأجسام[2].

فنراه يؤوّل صفة النزول، ويدّعي أنّ إثباتها لا يليق بالله تعالى، فيقول: «ولا وجه لحمل النزول عن التحوّل، وتفريغ مكان، وشغل مكان[3]؛ فإنّ ذلك من صفات الأجسام؛ ونعوت الأجرام. وتجويز ذلك

(١) ومذهب الأشعريّة هذا في الكلام النفسيّ مذهب باطل، وقد ردّ عليه شيخ الإسلام رحمه الله في مواضع كثيرة من كتبه؛ أذكر منها: التسعينيّة ص ١٥١ - ١٦٩. والفرقان بين الحق والباطل ص ٨٥، ٨٧، ٨٨. - وانظرها ضمن مجموع الفتاوى ١٣/١٢٩، ١٣١ -. ومجموع الفتاوى ٦/١٧٩، ١٨٠، ١٢/١٣١. ودرء تعارض العقل والنقل ٤/١٢٨، ١٢٩

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٥١.

(٣) جمهور السلف رحمهم الله على أنّ الله تعالى ينزل ولا يخلو منه العرش. وهذا ما قرّره شيخ الإسلام رحمه الله، وردّ على من زعم أنّ العرش يخلو منه تعالى وقت نزوله، وردّ على من زعم أنّه يكون تحت العرش. وقد بيّن أنّ هؤلاء إنّما أُتوا من عدم تصوّرهم لنزوله جلّ وعلا الذي يليق بجلاله وعظمته، وليس كنزول أحدٍ من خلقه.
فلا يستلزم نزوله جلّ وعلا ما يستلزمه نزول المخلوق؛ من تفريغ مكان، وشغل مكان، وغير ذلك من الألفاظ التي أحدثها أهل البدع.
(انظر من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٤/٢٥، ٧/٧. وشرح حديث النزول ص ٣٣ - ٤٨، ٦٨ - ٧٠، ٨١ - ٨٢، ١٧٨ - ١٨٣. ومجموع الفتاوى ١٦/١١، ٤٢٣، ٨/٢١ - ٢٩. ونقض أساس التقديس - مطبوع - ٢/٢٢٨ - ٢٣٠).

يؤدّي إلى طرفَيْ نقيض؛ أحدهما: الحكم بحدوث الإله، والثاني: القدح في الدليل على حدوث الأجسام. والوجه: حمل النزول، وإن كان مُضافاً إلى الله تعالى، على نزول ملائكته المقرّبين، وذلك سائغ غير بعيد[1]..»[2].

وكذا أوّل صفة المجيء، فقال: «وليس المعنيّ بالمجيء: الانتقال والزوال، تعالى الله عن ذلك، بل المعنيّ بقوله: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾[3]: أي جاء أمر ربك، وقضاؤه الفصل، وحكمه العدل»[4].

فالانتقال والزوال من خصائص الأجسام، والله ليس جسماً[5]..

لذا نفى الجويني عن الله تعالى أن يجيء يوم القيامة مجيئاً يليق بجلاله لفصل القضاء؛ كما أخبر جلّ وعلا..

وكذا أوّل صفة الإتيان[6].

وغير ذلك من الصفات الاختياريّة..

الوقفة الثالثة: مع موقف الجويني من صفتَيْ العلوّ، والاستواء:

نفى الجويني علوّ الله تبارك وتعالى على خلقه، وأنكر أن يكون الله تعالى في جهة يختصّ بها، أو مكان يحلّه..

وقد نقل مذهب من سمّاهم (أهل الحق)ـ وهم من وافقه على معتقده الباطل ـ على نفي علوّ الله تعالى، فقال: «ومذهب أهل الحق قاطبة: أنّ

(١) بل هذا بعيد، وغير سائغ؛ كما تقدّم التنبيه على ذلك ص٣٨ من هذا الجزء.

(٢) الإرشاد للجويني ص ١٥٠، ١٥١.

(٣) سورة الفجر، جزء من الآية ٢٢.

(٤) الإرشاد للجويني ص ١٤٩، ١٥٠.

(٥) انظر: الإرشاد للجويني ص ٦١.

(٦) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٤٩.

الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيّز والتخصّص بالجهات»[1]. ودلّل على مذهبه بقوله: «الباري سبحانه قائمٌ بنفسه، متعالٍ عن الافتقار إلى محلّ يحلّه، أو مكان يُقلّه»[2].

أمّا صفة الاستواء، فقد أوّلها بالاستيلاء، وهو ما فرّ أسلافه منه زاعمين أنّ هذا مذهب المعتزلة[3].

يقول الجويني: «لم يمتنع منّا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة؛ إذ العرب تقول: استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك، واستعلى على الرقاب. وفائدة تخصيص العرش بالذكر: أنّه أعظم المخلوقات في ظنّ البرية، فنصّ تعالى عليه تنبيهاً بذكره على ما دونه»[4]، «ومنه قول الشاعر[5]:

قد استوى بشرٌ على العراق   من غير سيفٍ ودمٍ مِهراق»[6]

وقد تقدّم أنّ هذا التأويل لم يرتضه أسلاف الجويني من الأشعريّة، وارتضاه الجويني، فكان أول من قال ـ منهم ـ بهذا التأويل الاعتزالي[7].

---

(١) الإرشاد للجويني ص ٥٨. وانظر: لمع الأدلة له ص ١٠٨.

(٢) الإرشاد للجويني ص ٥٣. وانظر: لمع الأدلة له ص ١٠٨.

(٣) انظر: أصول الدين لعبد القاهر البغدادي ص ١١٢. وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص ٢٢٦، ٢٢٧.

(٤) الإرشاد للجويني ص ٥٩. وانظر: لمع الأدلة له ص ١٠٨. والشامل في أصول الدين له ص ٥٥٣.

(٥) نسبه بعضهم إلى الأخطل النصراني، ولم أقف عليه في ديوانه.
(انظر: بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص ٢٥. والبداية من الكفاية للصابوني ص٤٦).
وهو بيت مختلق موضوع على العرب، لم يقله شاعر معروف يصحّ الاحتجاج بقوله.
(انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ٢/ ٤٣٧، ٤٣٨. ومختصر الصواعق المرسلة لابن الموصلي ٢/ ٣٢١).

(٦) لمع الأدلة للجويني ص ١٠٨. وانظر الشامل في أصول الدين له ص ٥٥٣.

(٧) وشيخ الإسلام رحمه الله بيَّن بطلان هذا التأويل، وردّ عليه من عدّة أوجه. وكذا أورد =

الوقفة الرابعة: مع موقف الجويني من صفات الذات الخبريّة:

أشبه الجويني سلفه البغدادي في تأويل صفات الذات الخبريّة كلّها بلا استثناء، بما في ذلك: الوجه، والعينان، واليدان؛ الصفات التي تضافر جمهور الأشعريّة ـ قبل الجويني ـ على إثباتها بلا تأويل.

يقول الجويني في تأويل هذه الصفات: «ذهب بعض أئمتنا إلى أنّ اليدين، والعينين، والوجه، صفات ثابتة للربّ تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل، والذي يصحّ عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود»[1].

أمّا ما عدا هذه من صفات الذات الخبريّة: فقد تأوّلها الجويني تمشيّاً مع طريقة أغلب أسلافه من الأشعريّة؛ فأوّل القدم[2]، والساق[3]، والأصابع[4]، وغير ذلك[5]..

= ردود متقدّمي الأشعريّة على من أوّل الاستواء بالاستيلاء؛ فضرب ـ وفق منهجه ـ أقوال الخصوم بعضها ببعض.

ولم يكتف بذلك، بل أورد أقوال السلف رحمهم الله في معنى الاستواء، وأكثر من النقول عن الأئمة الذين أثبتوا صفة الاستواء على حقيقتها، وردّوا على من تأوّلها بالاستيلاء..

(انظر من كتب ابن تيمية: نقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق ٨/ب ـ ٩/ب، ٣٨/أ ـ ٤٠/ب، ٥١/أ ـ ٦١/ب، ١٧٨/أ ـ ١٨٠/أ. ـ مطبوع ـ ٢/٩، ١٠. ودرء تعارض العقل والنقل ١/٢٧٨، ٢٧٩، ٢/ ٢٠، ٢١، ٦/ ١١٥ ـ ١١٩، ١٩١ـ ٢٦٧. والتسعينيّة ص ١٢٢، ١٢٧ ـ ١٣١. وشرح حديث النزول ص ٥٠، ٥١، ٦٨، ٦٩، ١٤٤ ـ ١٤٩. والفتوى الحموية الكبرى ص ١٧ ـ ١٩، ٥١ ـ ٧٢، ٩٥ـ ٩٨. ومجموع الفتاوى ٦/٣٩٨ ـ ٣٩٩، ١٦/٩١. وتفسير سورة الإخلاص ص ٢٣٠ ـ ٢٣٨. والرسالة التدمرية ص ٨١ ـ ٨٤).

(١) الإرشاد للجويني ص ١٤٦.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٥٢. والشامل في أصول الدين له ص ٥٦٢.

(٣) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٤٩.

(٤) انظر: الشامل في أصول الدين للجويني ص ٥٦٤.

(٥) مع أنّ هذه الصفات مثل غيرها من الصفات؛ تُثبت كما وردت، وتمرّ كما جاءت من غير =

والمُلاحظ شدّة تأثّر الجويني بالمعتزلة[1]، مع تأثره الواضح بآراء الفلاسفة. .

وكلا الأمرين صاحباه في أغلب كتبه. .

ومن كتبه، وآرائه التي بثّها في تلاميذه، انتقلت أفكاره إلى من جاء بعده من الأشعريّة، ممّا زاد في مشابهة المذهب الأشعريّ للمذهب الاعتزالي أكثر من ذي قبل.

وفي المسألة التالية، تظهر بصمات آراء وأفكار الجويني على خلوفه في المذهب، ويتّضح الدور الذي لعبه في إفساد مذهب الأشعريّة. .

المسألة الثالثة: توجيه استدلال الأشعريّة ـ بعد الجويني (ت ٤٧٨هـ) ـ بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات:

لقد كان التزام الأشعريّة ـ بعد الجويني ـ بدليل الأعراض وحدوث الأجسام أشدّ ممّن أتى قبلهم ـ من أسلافهم، وتعويلهم عليه في نفي صفات الباري ـ جلّ وعلا ـ أعظم. .

ولقد ازدادت الهوّة بين مذهبهم ومذهب سلف الأمّة؛ من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان، واتسعت الفجوة بينهم وبين مصادر المسلمين؛ القرآن والسنّة وآثار سلف الأمّة، حتى صِرْتَ لا تلمح في أقوالهم أو تصانيفهم قالَ الله، أو قالَ رسول الله ﷺ، إلا قليلاً. .

وقد كان فيهم نوعٌ من التجهّم في أوّل أمرهم، فصاروا أخيراً جهميّة

= أن يُتعرّض لها بتأويل.

(انظر من كتب ابن تيمية: نقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق ١/٢٤٨ ـ ب، ٢٩٧/ أ ـ ب، ٣١٠/ب ـ ٣١١/أ. والعقيدة الواسطية ص١١٠. والفتوى الحموية الكبرى ص٤٩، ٥٥، ٥٩).

(١) ذكر الدكتور أحمد محمود صبحي في دراسته عن الأشعريّة أنّ خصومة الأشعريّة للمعتزلة فترت لدى الجويني. (انظر في علم الكلام، الجزء الخاص بالأشاعرة: ١٢٣/٢، ١٣٢).

خالصة، أو قريباً منها..

وهذا حال البدع: تكون في أوّل أمرها صغيرة، ثمّ تصير كبيرة وعظيمة، ويكون بُعْدُ أهلها عن النصوص الشرعيّة - في أوّل الأمر - أشباراً وأذرعاً، ثمّ يصير أمتاراً، فأميالاً، ففراسخ..

فلم تبقَ العقيدة - إذاً - عند أتباع الأشعريّ بمضمونها الذي طرحه الأشعريّ، بل حدث تغييرٌ، وإضافة، وتحويل، وصل إلى حدّ مخالفة أتباع الأشعريّ لإمامهم مخالفةً كاملةً فيما قاله، وارتآه في أحيان كثيرة.

ولقد كان لاستناد الأشعريّة إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام دورٌ بارزٌ في إفساد معتقدهم؛ سيّما معتقدهم في الله جلّ وعلا وصفاته..

فقد بدأ معتقدهم في صفات الله تعالى عند أسلافهم بنفي صفات الله الاختياريّة، ثمّ نفي بعض صفات الذات الخبريّة، ثمّ نفي صفتَيْ العلوّ والاستواء، ثمّ نفي صفات الذات الخبريّة جميعها، ثمّ انتهى عند الخلوف إلى إثبات سبع صفات - أو أكثر على اختلاف بينهم، لو تأمّلنا إثباتهم لها لوجدنا أنّهم لا يُثبتون شيئاً على الحقيقة..

فكلّ واحد من أبناء هذه الطائفة يرى بعقله أنّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام يُسوّغ له نفي صفة لم ينفها من سبقه، بل يرى أنّ إثباتها يُخالف هذا الدليل الذي أثبتوا به وجود الله تبارك وتعالى، ونبوّة نبيّنا محمدّ ﷺ، ولا دليل غيره لإثبات ذلك - بزعمهم، فلو عارضه نصّ من النصوص قُدّم الدليل عليه، لئلا يكون تقديم النص طعناً في الطريق الذي أثبتنا به الصانع وأثبتنا به نبوّة النبيّ - كما يزعمون.

وهذا هو القانون الذي وُجد عند متقدّمي الأشعريّة، واستقرّ عند متأخّريهم، والتزموه عند توهّم أدنى تعارض بين عقولهم القاصرة وبين

النصوص الشرعيّة، واعتمدوه على أنّه قانون مسلّم، يُلجأ إليه ـ دائماً ـ عند مصادفة نصّ يُعارض معتقدهم.

وقد كان دليل الأعراض وحدوث الأجسام هو الأصل المعوّل عليه ـ عندهم ـ فيما أثبتوه أو نفَوْه من صفات الباريّ جلّ وعلا؛ فقد استدلّوا به على نفي كثيرٍ ممّا أثبته الله جلّ وعلا لنفسه من الصفات، وما أثبته له رسول الله ﷺ..

ولبيان وجه استدلال الأشعريّة المتأخّرين ـ ممّن أتَوْا بعد الجويني ـ بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على معتقدهم في الصفات، قمتُ بتقسيم هذه المسألة إلى أربعة فروع..

الفرع الأول: وجه استدلال الأشعريّة المتأخّرين بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على معتقدهم في أفعال الله الاختياريّة:

لم يُثبت الأشعريّة المتأخّرون - كأسلافهم ـ شيئاً من صفات الله الاختياريّة؛ بل الكُلُّ عندهم قديمٌ لا يتعلّق بمشيئة أو قدرة..

يقول أبو حامد الغزالي[1]: «إنّ الصفات كلّها قديمة؛ فإنّها إن كانت حادِثة: كان القديم سبحانه محلاً للحوادث، وهو مُحال. أو كان يتصف بصفة لا تقوم به، وذلك أظهر في الاستحالة»[2].

وبنحو قوله قال السنوسي[3] في شرحه لكتابه «أمّ البراهين»[4].

فإن قامت به الصفات الاختياريّة ـ التي زعموا أنّها حوادِث ـ كان حادِثاً ـ بزعمهم؛ لقولهم: ما قامت به الحوادث فهو حادِث. وإن لم تقم به، لم تكن صفةً له..

(١) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٦.
(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٩١. وانظر قواعد العقائد له ص ١٨٥.
(٣) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص١٦٤.
(٤) انظر: شرح السنوسيّة الكبرى ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦.

ويُعزى قِدَمُ الصفات ـ عند الأشعريّة ـ إلى قِدَمِ المتّصف بها ـ جلّ وعلا؛ إذ لو كانت حادِثة، لدلّت على حدوث المتّصف بها ـ على حدّ زعمهم.

يقول الصاوي[1]: «الفرق بين صفات القديم والحادث: أنّ صفات القديم قديمة، ولا تُسمّى أعراضاً. وصفات الحادِث حادِثة، وتُسمّى أعراضاً»[2].

فالأشعريّة ـ إذاً ـ يزعمون أنّ القول بقيام الصفات الاختياريّة بالله تعالى، قولٌ بحدوثه ـ جلّ وعلا؛ لأنّها عندهم حوادِث، وما قامت به الحوادِث فهو مُحدَث..

وهذا مُرادهم من قولهم: «لا تحلّه الحوادِث، أو: يمتنع أن يقوم بذاته تعالى حادِث»[3]: نفـي قيام الصفات الاختيـاريّة ـ المتعلّقة بالمشيئة والقدرة ـ بالله تعالى[4].

إذ صفات الله الاختياريّة: حوادِث ـ عندهم[5] ـ، والله لا تحلّه

(١) هو أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي. أحد شُرّاح «جوهرة التوحيد» للقاني ـ في تقرير المذهب الأشعريّ. مالكيّ المذهب، أشعريّ المعتقد. ولد بمصر، ومات بالمدينة المنورة سنة ١٢٤١هـ. (انظر: الأعلام للزركلي ١/٢٤٦).

(٢) شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص ٩٣.

(٣) انظر: قواعد العقائد للغزالي ص٥٣. والأربعين في أصول الدين له ص ٨. والمواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧٥. وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص ١٣٤. وتنوير القلوب في معاملة علام الغيوب لمحمد أمين الكردي الإربلي ص ٢٨. ورسائل في بيان عقائد أهل السنة والجماعة لمحمد الحوت ص٤٩. وأصول العقائد الإسلامية لعبد الله عرواني ص ٤٧.

(٤) انظر: كتب شيخ الإسلام الآتية: كتاب الصفدية ١/١٢٨، ١٢٩، ١٣١. والفتاوى المصرية ٦/٤٤٣ وما بعدها. ومنهاج السنة النبوية ١/ ١٥٠. والفرقان بين الحق والباطل ص٩٩. وعلم الحديث ص ٢٩٦. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/٣٤٢ ـ ٣٤٤.

(٥) انظر: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص٨٥. وتحفة المريد في شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٩٦. وشرح أم البراهين لأحمد بن عيسى الأنصاري ص ٢٤، ٢٥.

الحوادِث- كما تقدّم.

هذا عن موقفهم من الصفات الاختياريّة على سبيل الإجمال..

أمّا الموقف التفصيليّ فيتّضح في الوقفات التالية:

(الوقفة الأولى): موقف الأشعريّة المتأخّرين من صفة النزول:

النزول من صفات الفعل الخبريّة، وهي اختياريّة تتعلّق بمشيئة الله وإرادته؛ فهو ينزل متى شاء، كيف شاء سبحانه..

والأشعريّة المتأخّرون لم يُثبتوا صفة النزول لله تعالى على حقيقتها، وزعموا أنّ النزول حركة وانتقال من خصائص الأجسام، والله ليس جسماً، وأنّ إثبات النزول لله تعالى يُوهم التجسيم[1].

يقول ابن جماعة[2]: «النزول من صفات الأجسام والمحدَثات، ويحتاج إلى ثلاثة أجسام: منتقِل، ومنتَقَل عنه، ومنتَقَل إليه، وذلك على الله تعالى مُحال»[3].

لذلك قالوا إنّ هذه الصفة تؤوّل بنزول المَلَك، أو نزول الأمر، أو التنزّل عن الرتبة بمعنى التلطّف والرحمة؛ لأنّ الإجابة منه فضل، وتركها منه عدل. فإذا أجابهم: فقد نزل عمّا له أن يفعل بهم من ترك الإجابة،

---

(١) انظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٧٢. وشرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص٩٣.

(٢) هو محمد بن إبراهيم بن سعد بن جماعة. الشهير ببدر الدين ابن جماعة. من كبار علماء الأشعريّة. ولد في مدينة حماة سنة ٦٣٩هـ، وتوفي في القاهرة سنة ٧٣٣هـ.
(انظر: طبقات الشافعيّة للسبكي ٩/ ١٣٩. والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر ٣/ ٣٦٨. والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري بردي ٩/ ٢٩٨. وفوات الوفيات لابن شاكر الكتبي ٣/ ٢٩٧).

(٣) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٦٤.

إلى أن يفعل بهم ما يكون من فعل تفضّلاً[1]..

وقد ذكر التأويلين الأول والثالث أبو حامد الغزالي، وزعم أنّ إثبات نزول حقيقيّ مُحال؛ لأنّ صفات الله قديمة، والنزول وصفٌ مُحدَث يليق بالأجسام والمحدَثات..

وزعم أيضاً أنّ إضافة هذه الصفة لله تعالى مجازٌ، وليس حقيقةً، وإنّما هي مضافةٌ حقيقةً إلى مَلَك من الملائكة، فأوّل نزول الله تعالى: بنزول المَلَك..

يقول الغزالي: «.. في إضافة النزول إليه، وأنّه مجاز. وبالحقيقة هو مضاف إلى مَلَك من الملائكة؛ كما قال تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[2]، والمسؤول بالحقيقة: أهل القرية.

وهذا أيضاً من المتداول في الألسنة؛ أعني إضافة أحوال التابع إلى المتبوع، فيُقال: نزل المَلك على باب البلد، ويُراد عسكره؛ فإنّ المخبِر بنزول المَلك على باب البلد قد يُقال له: هلاّ خرجت لزيارته؟ فيقول: لا، لأنّه عرج في طريقه على الصيد، ولم ينزل بعد، فلا يُقال له: فلم قلت نزل الملِك، والآن تقول لم ينزل بعد؟ فيكون المفهوم من نزول الملِك نزول عسكره، وهذا جليّ واضح»[3].

وكلام الغزالي هذا يدلّ على جهله بما حكاه رسول الله ﷺ في حديث النزول عن ربّه تعالى أنّه يقول: «أنا المَلِك. أنا المَلِك. من ذا

---

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٩، ٤٠. وانظر أيضاً: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٤٧٢؛ فقد سبق الغزالي إلى ذكر هذه التأويلات.
وقد ذكر السيوطي التأويل الثالث في كتابه: تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه ص١١٥.

(٢) سورة يوسف، جزء من الآية ٨٢.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٩.

الذي يَدْعُوني فأستجيبَ له! من ذا الذي يَسألُني فأُعطيه؛ من ذا الذي يستغْفِرُني فأغفرَ له»[1]، أو تجاهله لذلك.

فهل المَلَك هو الذي يقول: أنا المَلِك، أنا المَلِك.

وهل المَلَك هو الذي يقول: من يسألني، فأعطيه؟ من يدعوني فأستجيبَ له؟ من يستغفرني فأغفر له؟.

هذه العبارة لا يجوز أن يقولها إلا الله تعالى..

ولا يجوز أن يقولها مَلَك عن الله تعالى؛ لأنّ المَلَك إذا نادى عن الله لا يتكلّم بصيغة المخاطِب، «بل يقول: إنّ الله أمَرَ بكذا، أو قال كذا. وهكذا إذا أمر السلطان منادياً يُنادي، فإنّه يقول: يا معشر النّاس! أمر السلطان بكذا، ونهى عن كذا، ورسَم بكذا، لا يقول: أمرتُ بكذا، ونهيتُ عن كذا، بل لو قال ذلك بُودِرَ إلى عقوبته»[2].

فلا يجوز تأويل نزول الله تعالى، بنزول أمره، أو نزول رحمته، أو نزول ملائكته، أو نزول مَلَك من ملائكته، أو غير ذلك من التأويلات الجهميّة التي تُعارض قول الله وقول رسوله ﷺ.

(الوقفة الثانية): موقف الأشعريّة المتأخّرين من صفة الاستواء:

الاستواء من صفات الفعل الخبريّة..

والربّ تبارك وتعالى استوى على عرشه بعد خلق السموات والأرض؛ يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ١/٣٥٦، ك التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل. و٤/١٥٧، ك الدعوات، باب الدعاء في نصف الليل. ومسلم في صحيحه ١/٥٢١ ـ ٥٢٣، ك صلاة المسافرين، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه. ـ واللفظ لمسلم.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٣٦، ٣٧.

﴿سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾[1].

فـ «ثُمَّ»: للترتيب، والتراخي..

والأشعريّة المتقدّمون قد نَفَوْا وقوع الاستـواء على حقيقته ـ لـم يكن ثمّ كان ـ لئلاّ تحلّ الحوادِث بذات الله ـ بزعمهم.

لأنّ الحوادِث عندهم كلها مخلوقة..

وتبعهم على ذلك المتأخّرون الذين لم يكتفوا بنفي حقيقة الصفة، بل أوّلوها بما لا تؤيّده اللغة، ولا تدعمه الحجة..

وتراهم ـ دعماً لمذهبهم في الاستواء ـ يسوّدون صحائف كتبهم بهذه العبارة التي يتوهّمون أنّها تنزيه لله ـ جلّ وعلا، وهي قولهم: «..كان قبل أن خلق الزمان والمكان، وهو الآن على ما عليه كان»[2].

وهي في حقيقتها نفي لاستوائه جلّ وعلا على عرشه..

ويستند الأشعريّة ـ سلفهم وخلفهم ـ في نفيهم لاستواء الله تعالى على عرشه إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام

ولهم في نفي الاستواء طريقتان مشهورتان:

(إحداهما): نفي أنّ الاستواء من صفات الأفعال، ونفي قيام هذه الصفة بالله تعالى حقيقة؛ فيزعمون أنّ الله خلق في العرش معنى سمّاه استواءً. لا أنّه استوى على العرش حقيقة كما قال جلّ وعلا.. وهذه طريقة أكثر متقدّمي الأشعريّة..

(ثانيهما): نفي المعنى الظاهر للاستواء، وتأويله بمعنى لا يمتّ إلى اللفظ بصلة؛ كالقهر والاستيلاء.. وهذه طريقة متأخّري الأشعريّة..

---

(١) سورة الأعراف، جزء من الآية ٥٤. وسورة يونس، جزء من الآية ٣.

(٢) انظر: على سبيل المثال لا الحصر الكتبَ الأشعريّة التالية: قواعد العقائد للغزالي ص ٥٣. والأربعين في أصول الدين له ص ٨. والعقائد للعز بن عبد السلام ص ٧. وإيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٠٣، ١٠٤.

والكلام هنا عن متأخّري الأشعريّة، وهم يؤوّلون هذه الصفة بالقهر والاستيلاء..

يقول الغزالي: «العلم بأنّه تعالى مستوٍ على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالاستواء؛ وهو الذي لا يُنافي وصف الكبرياء، ولا يتطرّق إليه سمات الحدوث والفناء، وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن: ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾[1]، وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء، كما قال الشاعر:

قد استوى بشرٌ على العراق ... من غير سيفٍ ودمٍ مِهْراق

واضطر أهل الحقّ[2] إلى هذا التأويل...»[3].

فقد زعم أن المعنى الذي أراده الله بالاستواء: هو القهر والاستيلاء؛ فقال على الله بغير علم، واستدلّ على ما ذهب إليه ببيت مخترع موضوع على العربيّة..

والحامل للغزالي على نفي هذه الصفة عن الله تعالى: ما زعمه من توهّم التجسيم؛ إذ الاستقرار من خصائص الأجسام ـ بزعمه.

يقول مبيّناً سبب تأويل هذه الصفة: «ندّعي أنّ الله تعالى منزّه عن أن يُوصف بالاستقرار على العرش؛ فإنّ كلّ متمكّن على جسم ومستقرّ عليه مقدّر لا مَحالة؛ فإنّه إمّا أن يكون أكبر منه، أو أصغر، أو مساوياً. وكلّ ذلك لا يخلو عن التقدير. وأنّه لو جاز أن يماسّه جسم من هذه الجهة، لجاز أن يماسه من سائر الجهات، فيصير مُحاطاً به، والخصم لا يعتقد

---

(١) سورة فصلت، جزء من الآية ١١.

(٢) ويعني بهم نفسه وطائفته الأشعريّة.

(٣) قواعد العقائد للغزالي ص ١٦٥ ـ ١٦٧. وانظر: الاقتصاد في الاعتقاد له ص ٣٨.

ذلك بحال، وهو لازمٌ على مذهبه بالضرورة. وعلى الجملة: لا يستقرّ على الجسم إلا جسم، ولا يحلّ فيه إلا عرض، وقد بان أنّه تعالى ليس بجسمٍ ولاعرض»[1].

وقد تبعه على ذكر هذا السبب ابن جماعة؛ فزعم أنّ الاستواء الحقيقي من سمات الأجسام، والله ليس جسماً، لذلك يتعيّن تأويل الاستواء بالاستيلاء والقهر.

يقول ابن جماعة: «.. وأوّله المؤوّلون على الاستيلاء والقهر؛ لتعالي الرب عن سمات الأجسام؛ من الحاجة إلى الحيّز والمكان، وكذلك لا يُوصف بحركةٍ أو سكون، أو اجتماع أو افتراق؛ لأنّ ذلك كلّه من سمات المُحدَثات، وعروض الأعراض، والرب تعالى مقدّس عنه»[2].

والتأويل بالاستيلاء والقهر متعيّن عند ابن جماعة؛ لئلا يُفضي اتّصاف الربّ جلّ وعلا بصفة الاستواء ـ على ظاهرها ـ إلى أن يكون جسماً..

يقول في بيان ذلك: «فقوله تعالى: ﴿استوى﴾ يتعيّن فيه معنى الاستيلاء والقهر، لا القعود والاستقرار؛ إذ لو كان وجوده تعالى مكانيًا أو زمانياً، للزم قِدَم الزمان والمكان، أو تقدّمهما عليه. وكلاهما باطل... وللزم حاجته إلى المكان، وهو تعالى الغني المطلق المستغني عمّا سواه، كان الله ولا زمان ولا مكان، وهو الآن على ما عليه كان، وللزم كونه محدوداً مقدّراً، وكلّ محدود ومقدّر جسم، وكلّ جسم

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٥. وانظر: قواعد العقائد له ص ٥٢، ٥٣، ١٣٦. وانظر أيضاً العقائد للعز بن عبد السلام ص ٨.

(٢) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص١٠٣. وانظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٧٣.

مركّب محتاج إلى أجزائه. ويتقدّس من له الغنى المطلق عن الحاجة. ولأن مكان الاستقرار لو قُدِّر حادثٌ مخلوقٌ، فكيف يحتاج إليه من أوجده بعد عدمه؛ وهو القديم الأزليّ قبله»[1].

وجِماع هذه التبريرات الواهية التي ساقها: أنّ الله ليس جسماً؛ لذا لا يتّصف بالاستواء ـ على الحقيقة؛ إذ اتّصافه بصفة الاستواء الحقيقيّ ـ دون تأويل ـ يقتضي حاجته إلى الحيِّز والمكان، ويلزم منه أن يكون محدوداً مُقدّراً، وهذا كلّه من سمات الأجسام وخصائصها ـ بزعمه.

ونفي استواء الربّ تبارك وتعالى على عرشه: من العقائد المتأصلة عند الأشعرية المتأخرين، بل استواؤه جل وعلا على العرش. حقيقة: ممّا يستحيل عليه سبحانه ـ عندهم.

وهم يقرنون بين نفي الاستواء ونفي الجهة، زاعمين ـ كما تقدّم ـ أنّ إثبات الاستواء يقتضي إثبات الجهة، وهي من خصائص الأجسام. .

يقول السنوسي[2] مبيّناً ما يستحيل في حقّه تعالى: «أو يكون في جهة للجَرْم. .»[3].

وقد علّق الشارح[4] على هذه العبارة بقوله: «يستحيل على الله تعالى أن يكون في جهة للجَرم بأن يكون فوق العرش مثلاً. .»[5].

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٠٣، ١٠٤.

(٢) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٦٤.

(٣) أم البراهين للسنوسي ـ ضمن مجموع مهمّات المتون ـ ص ٤.

(٤) هو أحمد بن عيسى الأنصاري، أحد شرّاح أمّ البراهين. من الأشعريّة المعاصرين، لم أقف على من ترجم له.

(٥) شرح أم البراهين لأحمد بن عيسى الأنصاري ص ٢٤.

وكذا ذكر اللقاني[1] أنّ ممّا يستحيل عليه تعالى الكون في الجهات[2]. .

ووضّح أحد شُرّاح[3] الجوهرة هذه الجملة بقوله: «والمعنى: أنّه يستحيل على الله تعالى وصفه بإحدى الجهات الست: الفوق والتحت، والأمام والخلف، واليمين والشمال. فممّا يجب تأويله لإيهام الجهة: قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[4]؛ لأنّ الاستواء على الشيء: الاستقرار عليه، وهو مُحال في حقّه تعالى، فيؤوّل بالملك والاستيلاء، كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيفٍ ودمٍ مِهراق»[5]

وهذا يُوضّح الباعث على نفي هذه الصفة عن الله تعالى؛ وهو زعمهم أنّ الاتّصاف بالاستواء يُوهم التجسيم؛ لأنّه يستلزم الجهة والحيّز، وكلاهما من سمات الأجسام.

(الوقفة الثالثة): موقف الأشعريّة المتأخّرين من صفتَيْ المجيء والإتيان:

أوّل الأشعريّة المتأخّرون صفتَيْ المجيء والإتيان، زاعمين أنّ إثبات قيام هاتين الصفتين بالله تعالى متعلّقتيْن بمشيئته وقدرته ـ تعالى ـ يقتضي

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص١٦٨.

(٢) انظر: جوهرة التوحيد للقاني ـ ضمن مجموع مهمات المتون ص ١٣.

(٣) هو أحمد بن محمد الصاوي، أحد شراح الجوهرة، تقدّمت ترجمته ص ٦٣ من هذا الجزء.

(٤) سورة طه، الآية ٥.

(٥) شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص ١٣٥. وانظر: رسائل في بيان عقائد أهل السنة والجماعة لمحمد بن درويش الحوت ص ٣٠، ٣١.

أن يكون الله جسماً، ويستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وما قبل الحادث لم يخل منه، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث..

والمجيء والإتيان من الظواهر الموهمة للتجسيم - بزعمهم، لذلك يجب نفي قيامهما بالله تعالى[1].

يقول القرطبي[2] في تفسير قوله تعالى: ﴿ **هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ** ﴾[3]: «.. لا يجوز أن يُحمل هذا وما أشبهه مما جاء في القرآن والخبر على وجه الانتقال والحركة والزوال؛ لأنّ ذلك من صفة الأجرام والأجسام، تعالى الله الكبير المتعالي عن مماثلة الأجسام عُلواً كبيراً»[4].

ويقول ابن جماعة[5]: «اعلم أنّ المجيء والإتيان بالذات على الله تعالى مُحال؛ لأنّه من صفات الحوادث المحدودة القابلة للانتقال من حيّز إلى حيّز، ولذلك استدلّ الخليل عليه السلام على نفي إلاهيّة الكواكب بأفولهن»[6]، وصدّقه الله تعالى في استدلاله وصحّحه بقوله: ﴿**وَتِلْكَ**

---

(١) انظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧٢. وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص ١٢٨، ١٢٩. وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص ٩٣.

(٢) هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج، أبو عبد الله الأنصاري الخزرجي القرطبي، صاحب التفسير والتذكره. أشعري المعتقد، مالكي المذهب. توفي بمصر سنة ٦٧١هـ.
(انظر: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب للمقري ١/٤٢٨. والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون المالكي ص ٣١٧).

(٣) سورة البقرة، جزء من الآية ٢١٠.

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣/٢٦.

(٥) تقدّمت ترجمته ص ٦٤ من هذا الجزء.

(٦) هذه إحدى شبَه نفاة الصفات الاختياريّة، إن لم تكن أشهرها. وستأتي موضّحة بعون الله في مطلب شبه نفاة الصفات الاختياريّة ص ٤٣١ من هذا الجزء.

﴿حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾[1]، [2].

لذلك أوّل الأشعرية مجيء الله تعالى: بمجيء أمـره ـ سبحانه وتعالـى ـ، أو مجيء عذابه، أو مجيء بأسه.

وأوّلوا إتيانه جلّ وعلا في ظلل من الغمام: بإتيان أمره في ظلل من الغمام، أو إتيان عذابه في ظلل من الغمام[3].

يقول العز بن عبد السلام[4]: «قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[5]: تقديره: وجاء أمر ربّك، أو عذاب ربّك، أو بأس ربّك»[6].

وكذا قال في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية ٨٣.

(٢) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١١٧.

(٣) وقد تقدّم بُطلان أمثال هذه التأويلات ص٣٣ من هذا الجزء.

(٤) هو عز الدين بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الشافعيّ. أشعريّ المعتقد؛ تتلمذ على أبي الحسن الآمدي. فيه ميلٌ إلى التصوّف الغالي، وقد أباح السماع. وله مواقف طيبة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

للعزّ بن عبد السلام كتاب ذكر فيه عقيدته الأشعريّة، وسمّاه «الملحة في اعتقاد أهل الحقّ»؛ ركّز فيه على تقرير مذهبه في كلام الله؛ فوصف كلام الله بأنه قديم ليس بحرف ولا صوت، وشنّع على المخالفين، وأغلظ عليهم، ووصف المثبتين للحرف والصوت بالحشو. وقد نقل السبكي هذه العقيدة بأكملها في طبقات الشافعيّة ٨/ ٢١٩ ـ ٢٢٩. وقد أُفردت هذه العقيدة بكتاب مستقلّ، طُبع تحت اسم «العقائد».

توفي العزّ بن عبد السلام سنة ٦٦٠هـ.

(انظر: طبقات الشافعيّة للسبكي ٨/ ٢٠٩. وفوات الوفيات لابن شاكر الكتبي ٢/ ٣٥٠. وانظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ١/ ١٤٠؛ ففيه ميلٌ إلى التصوف الغالي، وانظر: الفتاوى له ص ١٦٣ ـ ١٦٦؛ فقد أباح فيها السماع).

(٥) سورة الفجر، جزء من الآية ٢٢.

(٦) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعزّ بن عبد السلام ص ٨. وانظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٠/ ٥٥.

مِّنَ الْغَمَامِ ﴾[1]: «تقديره: ما ينظرون إلا أن يأتيهم عذاب الله، أو أمر الله في ظلل من الغمام»[2].

وهذا التأويل ـ عند متأخّري الأشعريّة ـ يكاد يكون محلّ إجماعٍ منهم..

بَيْدَ أنّ السيوطي[3]، وهو من الأشعريّة المتأخّرين: وافق ـ في أحد قوليه ـ متقدّمي الأشعريّة[4] في تأويلهم لصفتَيْ المجيء والإتيان:

فزعم أنّ معنى مجيء الله تعالى: أنّه يفعل فعلاً يُسمّيه مجيئاً، من غير حركة ولا انتقال، ومن غير أن تقوم الحوادِث بذاته[5].

وكذا زعم في إتيانه جلّ وعلا: أنّه يفعل فعلاً يُسمّيه إتياناً، من غير

---

(١) سورة البقرة، جزء من الآية ٢١٠.

(٢) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعزّ بن عبد السلام ص ٨. وانظر: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١١٧.

(٣) هو عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد الخضيري، الملّقب بجلال الدين السيوطي، أو الأسيوطي؛ نسبة إلى أسيوط؛ بلدة في صعيد مصر. أشعريّ المعتقد، شافعيّ المذهب. كان كثير التصانيف، وقد ألّف كتابه: تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه نصرةً لمعتقده. توفي بالقاهرة سنة ٩١١هـ.

(انظر: حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة للسيوطي ـ فقد ترجم فيه لنفسه ـ ١/ ١٨٨ ـ ٢٥١. والضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي ٤/ ٦٦. والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن العاشر للشوكاني ١/ ٣٢٨).

(٤) انظر: قول أبي الحسن الأشعريّ في تأويل المجيء والإتيان، والذي نقله عنه البيهقي في كتاب الأسماء والصفات ص ٥٦٤، وممّا جاء فيه: «وأمّا الإتيان والمجيء: فعلى قول أبي الحسن الأشعريّ رضى الله عنه: يُحدِث الله تعالى يوم القيامة فعلاً يُسمّيه إتياناً ومجيئاً، لا بأن يتحرّك، أو ينتقل؛ فإنّ الحركة والسكون والاستقرار من صفات الأجسام، والله تعالى أحدٌ صمدٌ ليس كمثله شيء» اهـ.

(٥) انظر: تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه للسيوطي ص ١١٨.

حركة ولا انتقال، ومن غير أن تقوم الحوادِث بذاته[1].

وهذا هو معتقد متقدّمي الأشعريّة في هاتين الصفتين..

إلاّ أنّه في قوله الثاني: وافق متأخّري الأشعريّة، فقال مثلهم بأنّ مجيء الله وإتيانه: إنّما هو مجيء أمره، وإتيان أمره:

يقول السيوطي: «.. قوله: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾[2]، و ﴿ يَأْتِيَ رَبُّكَ ﴾[3]: أي أمره؛ لأنّ المَلَك إنّما يأتي بأمره، أو بتسليطه»[4].

(الوقفة الرابعة): موقف الأشعريّة المتأخّرين من الصفات الاختياريّة التالية:

(الغضب، الرضا، السخط، المقت، الضحك، الفرح، العجب، المحبّة):

أوّل الأشعريّة المتأخّرون هذه الصفات وأشباهها جميعاً، زاعمين أنّها حوادِث، يجب تنزيه الله تعالى عن قيامها به..

١ ـ فقد أوّلوا صفة الغضب بإرادة العقاب، أو إرادة الانتقام، أو العقوبة نفسها، والانتقام نفسه:

يقول ابن جماعة: «اعلم أنّ الغضب فينا له مبتدأ وغاية؛ كما تقدّم في الحياء، والمحبّة: فمبتدأ حقيقته: غليان الدم عند حرارة الغيظ؛ لإرادة الانتقام بالمغضوب عليه أو إرادة ذلك، والربّ تعالى منزّه من الغليان: أعني مبتدأ الغضب، فوجب تأويله بأنّ المراد: غايته، وهو الانتقام أو

---

(١) انظر: تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه للسيوطي ص ١١٧.

(٢) سورة الفجر، جزء من الآية ٢٢.

(٣) سورة الأنعام، جزء من الآية ١٥٨.

(٤) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ٢/ ١٠.

إرادته؛ كما قدّمنا في المحبّة، والحياء»[1].

فأوّلوا الغضب ـ إذاً ـ: بإرادة العقاب وإرادة الانتقام، أو العقاب والانتقام[2].

٢ ـ وأوّلوا صفة الرضا: بإرادة معاملته من رضي عنه معاملة الراضي مَنْ رضي عنه؛ من الإكرام والإحسان؛ بمعنى أنّه يُثني على من رضي عنه. أو الإثابة نفسها؛ فهو يُثيبه على ما عمل:

يقول ابن جماعة: «اعلم أنّ معنى الرضا: سكون النفس إلى الشيء والإرتياح إليه، وذلك على الله تعالى مُحال»[3].

فأوّل الرضا بأنّه «يُعامل من رضي عنه معاملة الراضي عمن رضي عنه من الإكرام والإحسان»، أو إرادة ذلك[4].

فالرضا ـ إذًا ـ يُؤوّل ـ عند الأشعريّة ـ بإرادة الثواب والإحسان والإكرام، أو بالإثابة نفسها[5]، أو إرادة الرحمة ـ كما قال السيوطي[6].

٣ ـ وكذا أوّلوا صفة السخط: بإرادته ـ سبحانه ـ معاملتهم أي

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٣٩.

(٢)انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٧. والإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ١٤٤ ـ ١٤٥. والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ١٥٠. وتأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه للسيوطي ص ١٢٠.

(٣) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٤) انظر المصدر نفسه ص ١٤٤.

(٥) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٧. والإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص١٤٥. والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٥/ ٣٣٧.

(٦) انظر تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه للسيوطي ص ١٢١.

المسخوط عليهم ـ معاملةَ الساخط مَنْ أسخطه[1].

٤ ـ وأوّلوا صفة المقت: بأنّه يريد بالضالّين ما يُريده الماقت بممقوته[2].

٥ ـ وأوّلوا صفة الضحك: بإظهار الرضا والكرامة والفضل على عبده، والإقبال عليه: يقول ابن جماعة: «اعلم أنّ الضحك الذي يعتري البشر عند حصول فرح القلب، أو استفزاز طرب، أو ظهور أمر مستور جُهل سببه: مُحال على الله تعالى. ومعناه فينا: يرجع إلى ظهور أمر مستور، وكان السرور بالشيء أظهر بضحكه؛ هذا بدايته. أمّا نهايته: فترتّب أثره عليه. ولما كان الضحك فينا مُحالاً على الله تعالى، فلابُدّ من تأويل الحديث..»[3].

ويُريد بالحديث: قول رسول الله ﷺ للأنصاري[4] الذي آثر وزوجُه ضيفَهما على نفسيهما، وعلى أولادهما بالطعام: «ضَحِكَ اللهُ الليلةَ ـ أو عَجِبَ ـ من فَعَالكِما»[5].

وقد أوّل ابن جماعة صفة الضحك، فقال: «وحيث نُسِبَ إلى الربّ[6]: فالمراد به المبالغة في إظهار الإقبال والرضا»[7].

---

(١) انظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ١٤٥. وإيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٤٤.

(٢) انظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ١٤٥.

(٣) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٦٨، ١٦٩.

(٤) لم يتبيّن اسمه. (انظر فتح الباري لابن حجر ٧/١١٩، ١٢٠).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/٤٢، ك مناقب الأنصار، باب قول الله عزّ وجلّ: ﴿**ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة**﴾(سورة الحشر: الآية ٩)، حديث رقم ٣٧٩٨.

(٦) يعني الضحك.

(٧) إيضاح الدليل ص ١٦٩.

٦ ـ وأوّلوا الفرح: بالرضا ـ وقد تقدّم تأويلهم للرضا أيضاً:

قال ابن جماعة: «اعلم أنّ الفرح فينا: هو انبساط النفس لورود ما يسرّها، وذلك على الله تعالى غير جائز. لكنه لما كان لا يصدر إلا عن رضا بما نشأ عنه عُبّر به عن الرضا، ومنه قوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[1]: أي راضون. فالمراد بفرح الله تعالى حيث ورد: الرضا بما ذُكِر. وقد تقدّم معنى الرضا في حقّ الله تعالى؛ وهو القبول للشيء، والمدح له، والثناء عليه، وهو تعالى قابل للعمل الصالح، ومادح له، ومُثْنٍ على فاعله»[2].

٧ ـ وأوّلوا العجب: بتعظيم الشيء المتعجَّب منه، أو الرضا عنه، أو زيادة الإكرام له، والإقبال عليه، مع حسن المعاملة:

يقول ابن جماعة: «التعجّب فينا: هو استعظام بعض الناس ما دهمه من الأمور النادرة ممّا لا يعلمه، وذلك على الله مُحال؛ فوجب تأويله على ما يليق بجلال الله تعالى؛ وهو تعظيم ذلك الشيء؛ لأنّ المتعجِّب من الشيء مستعظِم له. وقيل: المراد بالتعجّب هنا: الرضا وزيادة الإكرام؛ لأنّ الشيء المتعجَّب منه لو وقع في النفس فيقتضي أثراً. وقيل: التعجّب: استغراب وقوع ما لم يعلم، وهذا مُحال على الله تعالى: لعلمه بما كان وما يكون؛ فوجب تأويله بالرضا والإقبال وحسن المعاملة»[3].

٨ ـ وكذا أوّلوا المحبّة: أوّلوها بإرادة الخير للمحبوب، والإحسان إليه، والإنعام عليه:

(١) سورة الروم، جزء من الآية ٣٢.
(٢) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٧٥.
(٣) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٧٦.

قال ابن جماعة: «اعلم أنّ المحبّة في اللغة: إنّما هي ميل القلب إلى المحبوب، وذلك في حق الباري تعالى مُحال. لكن نهاية المحبّة غالباً: إرادة الخير للمحبوب والإحسان إليه. . . . . . ومحبّة الله تعالى للأقوال والخصال المحمودة: يرجع إلى إرادة كاسبها بالإنعام والإحسان»[1].

وقال القرطبي: «ومحبّة الله للعباد: إنعامه عليهم بالغفران»[2].

الإرادة التى تُردّ إليها أفعال الله تعالى عند الأشعريّة:

* الأشعريّة يُعرّفون صفات الفعل: بأنّها الصفات التي دلّت على فعل الله تعالى، وكان ـ تعالى ـ موجوداً قبل فعله لها[3].

وهم يقولون عن هذه الأفعال: ليس شيء منها قديماً[4]. .

ويُنكرون قيامها بذات الله تعالى، ويُسمّونها حوادث[5].

* ولو مثّلنا لهذه الصفات: بصفة الخلق. .

فإنّا نقول: إنّ خلق السموات والأرض لم يقع أزلاً عند الأشعريّة. .

ولو قالوا بذلك لوافقوا الفلاسفة في قولهم بقدم العالم. .

فالعالمَ على هذا حادثٌ عندهم، وهو مخلوق. .

وحين خلقه الله تعالى، لا بُدّ أن تكون قد قامت به تعالى صفة الخلق، لأنّه الخالق جلّ وعلا. .

وعلى حسب تعبير أهل الكلام ـ ومنهم الأشعريّة: تكون الحوادث

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٣٩.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٠/ ٤. وانظر: تفسير الجلالين ص٦٩، ٧٠.

(٣) انظر: التمهيد للباقلاني ص٢٩٩.

(٤) انظر: شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص٨٩.

(٥) انظر: التمهيد للباقلاني ص٢٩٩.

التي لم تكن موجودة من قبل قد حلّت به تعالى، وما حلّت به الحوادِث فهو حادِث ـ على حدّ قولهم .

* ولكنّ الأشعريّة أنكروا أن تكون صفة الخلق قد قامت بالله تعالى . .

وحين قيل لهم: قولكم بأنّ الله تعالى خلق العالمَ بعد أن لم يكن موجوداً هو قول بحلول الحوادِث به ـ وفق مذهبكم .

أجابوا عن هذا التساؤل بقولهم: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول . .

ويعنون بهذه العبارة: أنّ صفة الخلق لم تقم بالله تعالى عند الخَلْق . .

ويُفسّرون ذلك: بأنّ الخَلْقَ وُجِد بقدرته من غير أن يكون منه فعل قام بذاته . .

بل حال الله تعالى ـ عندهم ـ قبل أن يخلق، وبعد ما خلق: سواء؛ لم يتجدّد عندهم إلا إضافة ونسبة . .

وهذه الإضافة والنسبة ـ عندهم ـ أمرٌ عدميّ لا وجودي[1] .

فليس يلزم الأشعريّة ـ على حدّ زعمهم ـ من قولهم بحدوث صفات الفعل أن تحلّ الحوادث بذات الله تعالى، بل هم لا يرون قيامها بذات الله سبحانه .

وأفعال الله تعالى عندهم: عبارة عن تعلّقات الإرادة بالمُرادات، دون قيام فعلٍ بذاته تعالى[2] .

---

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص٤٢، ٤٣، ١٥١ـ١٥٤ .ـوانظرها: ضمن مجموع الفتاوى ٥/٣٧٨، ٣٧٩، ٥٢٨، ٥٢٩ .

(٢) انظر: رسائل في بيان عقائد أهل السنة والجماعة للحوت ص٧٦ـ٧٧ .ـوحاشية الدسوقي على أم البراهين ص٩٨ . وحاشية إبراهيم البيجوري على متن السنوسيّة ص١٩ .

فالملاحظ عليهم إذاً أنّهم يؤولون أفعال الله تعالى بالإرادة. .

والإرادة ـ عندهم ـ قديمة لها تعلّق قديم بإحداث الحوادث في وقتها. .

* **وهم يُعرّفونها بأنّها:** «صفةٌ وجوديّةٌ أزليّةٌ، قائمةٌ بذاته تعالى، وقد خصّص الله تعالى بها الممكنات أزلاً ببعض ما يجوز عليها من الصفات على وفق العلم، فلا يُوجد في الكون شيء إلا ما أراده الله سبحانه في الأزل»[1].

فهي ـ عندهم ـ صفةٌ قديمة لها تعلّقُ تخصيصٍ بالممكنات، وهي «توجب تخصيص أحد المقدورَيْن بالوقوع»[2].

يقول الغزالي: «الأصل التاسع أنّ إرادته قديمة، وهي في القدم تعلّقت بإحداث الحوادِث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزليّ؛ إذ لو كانت حادِثة لصار محلَّ الحوادِث، ولو حدثت في غير ذاته: لم يكن هو مريداً لها، كما لا تكون أنت متحرّكاً بحركة ليست في ذاتك. وكيفما قدّرت فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى، وكذلك الإرادة الأخرى تفتقر إلى أخرى، ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية. ولو جاز أن يحدث إرادة بغير إرادة لجاز أن يُحدِث لغير إرادة»[3].

فإرادة الله ـ عند الأشعريّة ـ قديمة؛ إذ لو كانت حادِثة لاحتاجت إلى إرادة أخرى، واحتاجت الأخرى إلى أخرى، وهكذا، فيلزم

(١) أصول العقائد الإسلاميّة لعبد الله عرواني ص٥٠. وانظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٩١، ٣١١، ٣١٢. وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٦٥. وكبرى اليقينيّات الكونية لمحمد سعيد رمضان البوطي ص١٢١.

(٢) المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٩١.

(٣) قواعد العقائد للغزالي ص١٨٧ـ ١٨٨.

التسلسل..

وقد تقدّم أنّ لهذه الإرادة القديمة ـ عندهم ـ تعلّقُ تخصيصٍ بالممكنات يقتضي مُراداً يتخصّص بها[1].

وهذا التعلّق أمرٌ زائدٌ على قيام الصفة بالذات[2]، يُشبه أن يكون نسبة بين الصفة ومتعلّقها، وهو على قسمين كلاهما قديم:

١ ـ تعلّق صلوحي قديم: ومعناه: أنّ هذه الصفة صالحة في الأزل لأن تُخصّص بها الممكنات، مع ثبوت التخصيص ـ أزلاً ـ أيضاً[3]..

فهذا التعلّق تُلاحظ فيه الصفة ـ الإرادة: «من حيث هي معنى أزليّ قائم بذات الله صالح لأن تُخصّص به الممكنات؛ فتلك هي الإرادة الصلوحيّة»[4]..

فهو ـ إذاً ـ محض قابليّة للتعلّق..

٢ ـ تعلّق تنجيزي قديم: ومعناه أنّ الله قد خصّص الأشياء أزلاً بالصفات التى يَعلم أنّه يُوجد عليها في الخارج..

فالإرادة تعلّقت بالمرادات التي خُصصّت ـ أزلاً ـ بالصفات التي تكون عليها مستقبلاً[5]..

---

(١) انظر شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص١١٣.

(٢) انظر المصدر نفسه.

(٣) انظر شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص١١٣ـ١١٥. وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٦٥، ٦٦. وحاشية الباجوري على متن السنوسيّة ص١٩. وحاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٩٨. وكبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٢١.

(٤) كبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٢١.

(٥) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٦٩ـ٧٠، ٩٧. وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٦٥. وحاشية الباجوري على متن السنوسيّة ص١٩. وحاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٩٨. وكبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٢١.

وهو محض تعلّق بممكنٍ من الممكنات « سواءٌ ظهر هذا الممكن إلى طور الوجود أم لم يظهر بعد. وقد تتعلّق إرادة الإنسان بعمل من الأعمال، ثمّ يطويه عن التنفيذ إلى ما بعد سنوات كثيرة، فتسمّى إرادته هذه تنجيزيّة؛ أي ليست مجردّ قابليّة محضة، بل هي توجّه فعليّ إلى مُرادٍ معيّن»[1].

وهذا القسم الأخير ـ التعلّق التنجيزيّ ـ قديمٌ أيضاً عند الأشعريّة ـ كسابقه.

ولا يُمكن أن يكون حادثاً؛ «إذ لو كان كذلك، لكان من مستلزماته أن لا يكون الله عالماً ببعض ما يُريد خَلقَه وفعلَه في المستقبل... فثبت عكسه إذاً؛ وهو أنّ الله يعلم في الأزل كلّ ما سيفعله وسيخلقه في الحين والوقت الملائمَيْن، وهذا يعني بالبداهة: أنّ إرادة الله التنجيزيّة مصاحبة لعلمه القديم هذا»[2].

فالإرادة ـ عند الأشعريّة ـ قديمة ـ وقسما تعلّقها كلاهما قديم؛ قابليّتها للتخصيص، والتعلّق بتخصيص ممكنٍ ما..

ومن هنا يُعلم أنّ الإرادة التى تؤوّل بعض الصفات الاختياريّة بها ـ عند الأشعريّة ـ قديمةٌ أيضاً، ولا يمكن أن تكون حادِثة؛ إذ لو كانت كذلك، للزم قيام الحوادِث بالله تعالى ـ بزعمهم.

* ولكنّ وقوع الفعل لا يتمّ بمجردّ الإرادة عند الأشعريّة، بل لا بُدّ من القدرة معها.. فبالقدرة التامّة، والإرادة الجازمة يقع الفعل[3]..

(١) كبرى اليقينيّات الكونيّة لمحمد سعيد رمضان البوطي ص١٢١.
(٢) كبرى اليقينيّات الكونيّة لمحمد سعيد رمضان البوطي ص١٢١.
(٣) انظر الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٦٦.

* **والأشعريّة يُعرّفون القدرة بأنّها:** «صفة وجوديّة أزليّة قائمة بذاته تعالى، يُوجِد الله بها المخلوقات، ويُمِدُّها، ويُعدِمُها على وفق الإرادة. وهي تتعلّق بجميع الممكنات»[1].

وهذه القدرة يتأتّى بها إيجاد كلّ ممكن وإعدامه على وفق الإرادة..

فوظيفتها - عندهم - تهيئة الممكن بحيث تجعله قابلاً للوجود والعدم[2].

ولهذه القدرة تعلّقان بالممكن أيضاً؛ أحدهما قديم، والآخر حادِث..

وكلاهما عائدان إلى قدرة واحدة قديمة..

١ - تعلّق صلوحي قديم: وهو صلاحيّة الصفة - القدرة - في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال..

فتتعلّق بإعدامنا فيما لا يزال قبل وجودنا، وباستمرار الوجود بعد العدم، وباستمرار العدم بعد الوجود[3].

وهذا التعلّق قديم..

٢ - تعلّق تنجيزيّ حادِث: وهو تعلّقها بالممكنات التي أراد الله وجودها على صفة ما، وإبرازها إلى الوجود[4].

---

(١) أصول العقائد الإسلاميّة لعبد الله عرواني ص٥٠. وانظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٨٢. وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص٦٣-٦٤. وكبرى اليقينيّات الكونيّة لمحمد سعيد رمضان البوطي ص١٢٢.

(٢) انظر تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص٦٣-٦٤، ٧٥، ٨٩.

(٣) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٦٠-٦١. تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص٦٤. وكبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٢٢.

(٤) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٩٨. وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص٦٤. وحاشية البيجوريّ على متن السنوسيّة ص١٩. وكبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص ١٢٢.

وهذا التعلّق حادِث..

ومرجع التعلّقين عند الأشعريّة ـ كما مرّ ـ إلى قدرة قديمة..

* ونحن نتساءل: إنّ كان الأشعريّة قد ردّوا أفعال الله تعالى إلى صفة القدرة والإرادة، وهما عندهم قديمتان: أليس ذلك يستلزم وجود المقدور المُراد أزلاً.؟!

الجواب: نعم..

هذا مع العلم أنّ الأشعريّة يقولون: هذه الأفعال لم تحدث أزلاً..

وأيضاً: لونظرنا إلى تعلقات الإرداة والقدرة لوجدناها ـ باستثناء تعلّق القدرة التنجيزيّ ـ تعلّقات قديمة..

وهذا يستدعي إيراد السؤال السابق نفسه مع هذه التعلّقات القديمة..

أمّا تعلق القدرة التنجيزيّ الذي قال عنه الأشعريّة: إنّه حادِث: فنحن نسأل الأشعريّة عنه: أهو تعلّق عدميّ، أو وجوديّ؟.

ـ إن قالوا عدميّ: فهذا يعني أنّه لم يتجدّد به شيء؛ لأنّ العدم لا شيء..

فيكون هذا القول قولاً غير معقول؛ إذ حدوث التعلّق الذي هو نسبة وإضافة من غير حدوث ما يوجب ذلك ممتنعٌ..

ـ ولا يمكن للأشعريّة أن يقولوا عن هذا التعلّق: إنّه وجوديّ؛ لأنّ ذلك يلزمهم بإثبات قدرة فعليّة مستقبليّة[1]..

ـ وهم يقولون: إنّ القدرة أزليّة .

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٨٣. ورسالة في الصفات الاختياريّة له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ١٨.

* وأهل السنة يُثبتون القدرة المستقبليّة الفعليّة، والإرادة المستقبليّة الفعليّة، مع إثباتهم للقدرة الأزليّة، والإرادة الأزليّة..

وإثبات إرادة مستقبليّة فعليّة، وقدرة مستقبليّة فعليّة، لا يُنافي إثبات إرادة أزليّة وقدرة أزليّة؛ إذ القدرة والإرادة الأزليّتان من لوازم ذاته تعالى..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «كون الشيء واجب الوقوع، لكونه قد سبق به القضاء، وعُلِم أنّه لا بُدّ من كونه: لا يمتنع أن يكون واقعاً بمشيئته وقدرته وإرادته ـ وإن كانت من لوازم ذاته كحياته وعلمه ـ فإنّ إرادته للمستقبلات هي مسبوقة بإرادته للماضي، ﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾[1]. وإنّما أراد هذا الثاني بعد أن أراد قبله مما يقتضي إرادته، فكان حصول الإرادة السابقة بالإرادة اللاحقة»[2].

فلا يُنافي إثباتُ إرادة مستقبليّة فعليّة إثباتَ إرادة أزليّة..

وهذا هو المستفاد من النصوص الشرعيّة..

أمّا صنيع الأشعريّة بإثبات إرادة أزليّة فحسب، فهو فرارٌ ـ على حدّ زعمهم ـ من القول بحلول الحوادِث في الذات الإلهيّة..

الفرع الثاني: وجه استدلال الأشعريّة المتأخّرين بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على معتقدهم في صفة الكلام:

*** كلام الله صفة ذاتيّة من حيث النوع، اختياريّة من حيث الأفراد..**

فنوع الكلام قديم، وآحاده حادِثه؛ بمعنى أنّ الله يتكلّم متى شاء،

(١) سورة يس، الآية: ٨٢.

(٢) رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٣٩.

كيف شاء..

ولكنّ الأشعرية المتأخرين نَفَوْا ـ كأسلافهم ـ أن يكون الكلام صفةً اختياريّة تتعلّق بمشيئة الله تعالى..

وزعموا أنّ كلامه ـ جلّ وعلا ـ نفسيّ أزليّ، ليس بحرف ولا صوت، وهو معنى واحد قائم بالله عزّ وجلّ، يُعبّر عنه باللغات..

يقول أبو حامد الغزالي: «نحن[1] لا نُثبت في حقّ الله تعالى إلا كلام النفس، وكلام النفس لا سبيل إلى إنكاره في حقّ الإنسان زائداً على القدرة والصوت، حتى يقول الإنسان: زوّرت البارحة في نفسي كلاماً، ويُقال: في نفس فلانٍ كلامٌ، وهو يُريد أن ينطق به. ويقول الشاعر:

لا يعجبنّك من أثير خطه ... حتى يكون مع الكلام أصيلاً

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما ... جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وما ينطق به الشعراء يدلّ على أنه من الجليّات التي يشترك كافّة الخلق في دركها[2] فكيف يُنكر»[3].

والكلام النفسيّ الذي يُثبته الغزاليّ والأشعريّة المتأخّرون لله تعالى ـ كفعل أسلافهم المتقدّمين: كلامٌ أزليّ، قديمٌ، قائمٌ بذاته تعالى[4]، ليس

(١) يعني نفسه وأبناء طائفته الأشعريّة.

(٢) كأنّ الغزالي لا يعلم أنّه لا يُحتجّ بأقوال الشعراء المولّدين. فكيف إذا كان هذا الشاعر نصرانياً؟! وكيف إذا كان ما قاله يُعارض قول الله تعالى، وقول رسوله ﷺ؟!.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٧٥.

(٤) انظر: قواعد العقائد للغزالي ص٥٨ـ٥٩، ١٨٥. ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٣١١، ٣١٣. وغاية المرام في علم الكلام للآمدي ص٩٧. والعقائد للعز ابن عبد السلام ص٨. والمواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٩٤. وشرح السنوسية الكبرى للسنوسي ص٢٢٢، ٢٢٥. وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص١٠٢. وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٧١. وشرح أم البراهين لأحمد بن عيسى الأنصاري ص١٩.

بحرفٍ ولا صوت[1].

يقول الغزالي: «الأصل السادس: الكلام: أنّه سبحانه متكلّم بكلام، وهو وصف قائم بذاته، ليس بصوتٍ ولا حرفٍ، بل لا يُشبه كلامه كلام غيره، كما لا يشبه وجوده وجود غيره، والكلام بالحقيقة كلام النفس، وإنّما الأصوات قُطّعت حروفاً للدلالات، كما يدّل عليها تارة بالحركات والإشارات، وكيف التبس هذا على طائفة من الأغبياء، ولم يلتبس على جهلة الشعراء؛ حيث قال قائلهم:

* إن الكلام لفي الفؤاد وإنّما جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً..»[2].

وهذا تصريحٌ منه بأنّ الكلام الحقيقي: هو الكلام النفسيّ؛ وهو المعنى الواحد القائم بالنفس[3].

أما الحروف والأصوات: فهي عبارة عنه، وحكاية له، ودلالة عليه..

وقد حال استناد الأشعريّة إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام دون إثبات الكلام المتعلّق بمشيئة الله تعالى وقدرته؛ لأنّ الكلام المتعلّق بالمشيئة حادثٍ ـ بزعمهم ، والله ليس محلاً للحوادثِ..

---

(1) انظر: قواعد العقائد للغزالي ص١٨٢. والعقائد للعز بن عبد السلام ص٨. وإيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص١٧٢. وشرح السنوسية الكبرى للسنوسي ص٢١٨.

(2) قواعد العقائد للغزالي ١٨٢-١٨٣. وانظر الأربعين في أصول الدين له ص١٧.

(3) حديث النفس لا يُسمّى كلاماً. بل الكلام لا يُطلق إلا على اللفظ والمعنى معاً. يدلّ على ذلك قوله ﷺ: «إنّ الله تجاوز لأمّتي ما حدّثت به أنفسها ما لم يتكلّموا أو يعملوا به». (أخرجه البخاري في صحيحه ٤/ ٢٢٢، ك الأيمان والنذور، باب إذا حَنَثَ ناسياً في الأيمان. ومسلم في صحيحه ـ واللفظ له ـ ١/ ١١٦، ك الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقرّ)؛ ففرّق عليه الصلاة والسلام بين حديث النفس والكلام.

يقول الغزالي: «الأصل السابع: قِدَم الكلام والصفات والتنزّه عن حلول الحوادث: اعلم أنّ الكلام القائم بنفسه قديم، وكذا جميع صفاته؛ إذ يستحيل أن يكون محلاً للحوادث داخلاً تحت التغيّر، بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات، فلا تعتريه التغيّرات، ولا تحلّه الحادثات، بل لم يزل في قِدَمِه موصوفاً بمحامد الصفات ولا يزال في أبده كذلك منزَّهاً عن تغيّر الحالات؛ لأنّ ما كان محلَّ الحوادث لا يخلو عنها، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. وإنّما نُثبت نعت الحدوث للأجسام من حيث تعرّضها للتغيّر وتقلّب الأوصاف، فكيف يكون خالقها مشاركاً لها في قبول التغيّر، وينبني على هذا أنّ كلامه قائمٌ بذاته، وإنّما الحادث هي الأصوات الدالة عليه»[1].

وقال الإيجي[2]: عن كلام الله تعالى: «ثمّ نزعم أنّه قديم؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى»[3].

إذاً: كلام الله تعالى ـ عند الأشعريّة ـ قديم؛ لأنّه لو كان متعلّقاً بالمشيئة، لكان حادثاً، والحوادث لا تقوم إلاّ بحادث، ولو قامت الحوادث بالله تعالى لكان حادثا، ولكان جسماً؛ إذ الأجسام كلها حادثة..

والله ليس بجسم[4] ـ عندهم[*] ـ فلا تحلّه الحوادث، ولايقبلها؛ فيكون كلامه قديماً، وكذا صفاته كلّها ـ كما تقدّم مذهب الأشعريّة في ذلك.

(١) قواعد العقائد للغزالي ص١٨٥ـ١٨٦.

(٢) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٦١.

(٣) المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٩٤.

(٤) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٢٨. وقواعد العقائد له ص١٥٨. والمواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٧٣. وشرح السنوسية الكبرى للسنوسي ص١٢٥. وكبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٣٧.

(*) راجع ص٣٥٦ لمعرفة موقف السلف من هذا اللفظ.

معتقد الأشعريّة المتأخّرين في القرآن الكريم موافق لمعتقد متقدّميهم فيه:

إذا كان كلام الله ـ تعالى ـ الحقيقيّ قديماً لا يتعلّق بمشيئته سبحانه وقدرته، منزّهاً عن الحرف والصوت، وهو معنى واحد قائم بالنفس؛ أي أنّه كلام نفسيّ ـ كما يقول الأشعريّة، فالقرآن الكريم المحفوظ في الصدور، المكتوب في السطور: أهو من كلام الله الحقيقيّ ـ عند الأشعريّة، أم ماذا؟

يقول الأشعريّة: إنّ كلام الله تعالى الأزليّ معنى واحد؛ يُعبّر عنه باللغات، فلو عُبّر عنه بالعربيّة لكان قرآناً. .

فالقرآن الكريم ـ إذاً ـ عبارة عن كلام الله تعالى، لا أنّه كلامه الحقيقيّ، و «الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول عليه[1] لا ذات الدليل، والحروف أدلّة»[2].

وهذا يعني أنّ القرآن الكريم الذي هو عبارة ودلالة عن كلام الله: مخلوق. .

وهذا هو معتقد الأشعريّة، وكتبهم تنضح بذلك:

يقول الباجوري[4]: «ومذهب أهل السنة[5]: أنّ القرآن بمعنى الكلام النفسيّ ليس بمخلوق، وأمّا القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو

---

(١) أي على القرآن الكريم.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٨٠. والعقائد للعز بن عبد السلام ص٨.

(٤) هو إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري. شيخ الجامع الأزهر ـ في زمنه، وأحد شرّاح جوهرة التوحيد. أشعريّ المعتقد، له كُتب كثيرة؛ بعضها في شرح المتون الأشعريّة في العقيدة لبعض من سبقه من علماء الأشعريّة، وله جهود واضحة في تقرير المذهب الأشعريّ، وكتبه وشروحه معتبرة عند علماء الأشعريّة الذين عاصروه والذين أتوا بعده. توفي في القاهرة سنة ١٢٧٧هـ.
(انظر الأعلام للزركلي ١/ ٧١).

(٥) يُريد الأشعريّة؛ لأنّهم يزعمون أنّهم أهل السنة والجماعة.

مخلوق»[١].

فالتفرقة حصلت بين الكلام النفسيّ القديم ـ عندهم ، وبين العبارة عنه والحكاية له ـ عندهم ـ فالأول ليس بمخلوق والثاني مخلوق..

وقال الباجوريّ أيضاً: «من أُضيف له كلام لفظيّ دلّ عُرفاً أنّ له كلاماً نفسيّاً. وقد أُضيف له تعالى كلامٌ لفظيّ؛ كالقرآن، فإنّه كلام الله قطعاً؛ **بمعنى أنّه خلقه في اللوح المحفوظ**، فدلّ التزاماً على أنّ له تعالى كلاماً نفسيّاً، وهذا هو المراد بقولهم: القرآن حادِث، ومدلوله قديم، فأرادوا بمدلوله: الكلام النفسي..»[٢].

ويُلاحظ أن قول الباجوري عن القرآن الكريم إنّه خُلِقَ في اللوح المحفوظ: واحد من أقوال ثلاثة، مذكورة في المذهب الأشعريّ، وإن كان جمهورهم على هذا القول؛ أى على أنّ الله خلق القرآن في اللوح المحفوظ:

يقول الباجوريّ في بيان المُنزّل على الرسول ﷺ: أهو اللفظ والمعنى. أم المعنى فقط، وعبّر عن هذا المعنى جبريل عليه السلام، أو رسول الله ﷺ: «.. الراجح أنّ المنزّل: اللفظ والمعنى. وقيل: المنزّل: المعنى، وعبّر عنه جبريل بألفاظ من عنده. وقيل: المنزّل: المعنى، وعبّر عنه النبيّ ﷺ بألفاظ من عنده. لكن التحقيق: الأوّل؛ لأنّ الله خلقه أولاً في اللوح المحفوظ»[٣].

---

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٩٤.

(٢) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٧٣. وانظر: كفاية العوام ص١٠٤ـ١٠٥. ورسائل في بيان عقائد أهل السنة والجماعة لمحمد الحوت ص٧٠. وانظر أيضاً حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة لابن قدامة المقدسي ص١٨.

(٣) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٩٥.

فهذه أقوال ثلاثة[1]:

أوّلها: أنّ القرآن مخلوقٌ بلفظه ومعناه في اللوح المحفوظ، ومنه ـ من اللوح ـ أخذه جبريل عليه السلام، وأعطاه محمداً ﷺ، فلم يطرأ تغيير على شيء من ألفاظه.

ثانيها: أنّ جبريل عليه السلام فهم كلام الله النفسي؛ فعبّر عنه بألفاظ مخلوقة؛ فالمنزّل: المعنى فقط.

ثالثها: أنّ محمّداً ﷺ فهم المعنى عن جبريل، وعبّر عنه بألفاظ مخلوقه..

فالمنزّل: المعنى فقط أيضاً..

والقول الأول؛ وهو قول جمهور الأشعريّة عن القرآن الكريم أنّه كلام الله، مع تصريحهم بأنّه مخلوق؛ خلقه الله في اللوح المحفوظ: مشابه لمعتقد المعتزلة الذين يزعمون أنّ القرآن الكريم من كلامه ـ تعالى ـ وأنّ كلامه كُلَّه مخلوق:

يقول الإيجي: «.. فاعلم أنّ ما يقوله المعتزلة؛ وهو خلق الأصوات والحروف، وكونها حادِثة: فنحن نقول به، ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك، وما نقوله من كلام النفس: فهم ينكرون ثبوته..»[2].

فالخلاف بين المعتزلة والأشعريّة في الكلام النفسي؛ الذي يُثبته الأشعريّة دون المعتزلة، ويقولون: ليس بمخلوق..

أمّا الكلام الذي يكون بحرفٍ وصوت فهو مخلوقٌ عند المعتزلة والأشعريّة على السواء.

---

(١) انظر حكاية المناظرة في القرآن الكريم مع بعض أهل البدعة لابن قدامة المقدسي ص١٨.
(٢) المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٩٤.

ويُقال له كلام الله من باب إضافة المخلوق إلى الخالق: إضافة تشريف؛ كقولهم: بيت الله، وناقة الله، لا من باب إضافة الصفة إلى الموصوف.

يقول محمّد سعيد رمضان البوطي[1] محدّداً نقطة الخلاف بين الأشعريّة والمعتزلة، ومبيِّناً أنّها في الكلام النفسيّ فقط، أمّا في الكلام اللفظيّ الذي تقول عنه المعتزلة إنّه مخلوق، فلا خلاف: «المعتزلة فسّروا هذا الذي أجمع المسلمون على إثباته لله تعالى: بأنّه أصوات وحروف يخلقهما الله في غيره؛ كاللوح المحفوظ، وجبريل. ومن المعلوم أنّه حادِث وليس بقديم. ثمّ إنّهم لم يُثبتوا لله تعالى شيئاً آخر من وراء هذه الأصوات والحروف، تحت اسم الكلام. **أمّا جماهير المسلمين؛ أهل السنة والجماعة**[2]، فقالوا إنّنا لا ننكر هذا الذي تقوله المعتزلة، بل نقول به، ونُسمّيه كلاماً لفظيّاً. ونحن جميعاً متّفقون على حدوثه، وأنّه غير قائم بذاته تعالى، من أجل أنّه حادِث. ولكنّا نُثبت أمراً وراء ذلك، وهوالصفة القائمة بالنّفس، والتي يُعبّر عنها بالألفاظ... إلى أن قال: وهنا افترق المعتزلة عن الجمهور؛ إذ أنّهم[3] لم ينسبوا إلى الله تعالى صفة قديمة بهذا المعنى اسمها الكلام، أو الكلام النفسيّ...»[4].

وعلى هذا: فالخلاف بين الأشعريّة والمعتزلة هو في الكلام النفسيّ فقط..

---

(١) أحد العلماء الأشعريّة في سوريا. ومدرّس في كلية الشريعة بجامعة دمشق.

(٢) ويعني بهم نفسَه، وطائفته الأشعريّة، ومن وافقهم على معتقدهم في القرآن؛ فقال مثلهم: إنّه مخلوق

(٣) يعني المعتزلة.

(٤) كبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٢٥ـ١٢٦. وانظر مقالات الكوثري ص٣١ـ٣٢. وأركان الإيمان لوهبي سليمان غاوجي ص٥١ـ٥٢.

أمّا مسألة الكلام اللفظيّ ـ كما سمّوه ـ ويعنون به: القرآن الكريم: فلا خلاف بينهم في أنّه مخلوق..

فوافق متأخّروا الأشعريّة متقدّميهم على هذا المعتقد في القرآن، وصرّحوا كما صرّح أسلافهم: أنْ لا خلاف بين الأشعريّة والمعتزلة في قضيّة خلق القرآن؛ إذ الكُلّ يقول بذلك..

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ الأشعريّة لا يقولون عن القرآن الكريم إنّه مخلوق، إلا في مقام التعليم:

يقول الباجوري: «يمتنع أن يُقال: القرآن مخلوق، ويُراد به اللفظ الذي نقرؤه، إلا في مقام التعليم..»[١].

ويوجبون احترامه؛ لدلالته على كلام الله النفسيّ[٢] الذي أثبتوه لله جلّ وعلا.

الفرع الثالث: وجه استدلال الأشعريّة المتأخّرين بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على معتقدهم في بعض صفات الذات الإلهيّه الخبريّة:

نفَى الأشعريّة المتأخرون أن يتّصف الله تعالى بشيء من صفات الذات الخبريّةَ؛ كالوجه، والعينَيْن، واليدين، والأصابع، والقبضة، والقدم، والرجل، والساق، ....إلخ[٣]، زاعمين أنّ إثبات هذه الصفات على

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٩٤.

(٢) انظر العقائد للعز بن عبد السلام ص٨.

(٣) وتقدم أنّ السلف رحمهم الله؛ من الصحابة، والتابعين، ومن تبعهم بإحسان؛ أجمعوا على إثبات هذه الصفات على ظاهرها، من غير أن يُتعرّض لها بتأويل، أو تحريف، أو تمثيل، أو تكييف فاللّه تعالى وجه، وعينان، ويدان، وأصابع، وقبضة، وقدم، ورجل، وساق، ...؛ كما أخبر بذلك جلّ وعلا، وكما أخبرت رسله صلوات الله وسلامه عليهم. وكلّ هذه الصفات حقيقيّة، وليست مجازاً كما زعم المبتدعة. فتُثبت كما أثبتت باقي صفات الله تعالى؛ إثباتًا بلا تمثيل، وتنزيهًا بلا تعطيل؛ لأنّ الله ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير.

حقيقتها يوهم التجسيم، وأنّ اتّصاف الله تعالى بها ـ على ظاهرها ـ يقتضي أن يكون جسماً، والله ليس بجسم؛ مستندين في ذلك كلّه إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام..

لذلك لجؤوا إلى تأويل هذه الصفات بما يتوافق ـ بزعمهم ـ مع دليل الأعراض وحدوث الأجسام..

١ ـ فأوّلوا الوجه بالذات:

قال القرطبي عند تفسير قوله تعالى: ﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ**﴾[١]: «أي: ويبقى الله؛ فالوجه عبارةٌ عن وجوده وذاته سبحانه، قال الشاعر:

قضى على خلقه المنايا فكلّ شيء سواه فاني

وهذا الذي ارتضاه المحقّقون من علمائنا؛ ابن فورك[٢]، وأبو المعالي[٣]، وغيرهم»[٤].

وقال ابن جماعة ـ بعد أن ذكر جُملة من الآيات القرآنية التي ورد فيها إثبات صفة الوجه لله تعالى؛ مثل قوله تعالى: ﴿**يُرِيدُونَ وَجْهَهُ**﴾[٥]، وقوله جلّ وعلا: ﴿**وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ**﴾[٦]، وقوله سبحانه: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ**

---

(١) سورة الرحمن، الآيتان: ٢٦ـ٢٧.

(٢) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص ١٥١.

(٣) الجويني، تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص ١٥٢.

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٧/ ١٦٥. وانظر المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٩٨.

(٥) سورة الأنعام، جزء من الآية: ٥٢.

(٦) سورة الرحمن، جزء من الآية: ٢٧.

هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[1]، وقوله: ﴿يُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللهِ﴾[2]: «اعلم أنّه أُطلِق الوجه في هذه الآيات، والمراد به الذات المقدّسة، وعُبِّر عنها بالوجه على عادة العرب الذين نزل القرآن بلغتهم؛ يقول أحدهم: فعلت لوجهك: أي لك»[3].

فأوّلوا ـ إذاً ـ صفة الوجه، ولم يتركوها على ظاهرها؛ لأنّ إثبات هذه الصفة على ظاهرها لله تعالى، يستلزم ـ بزعمهم ـ أن يكون لله جوارِح وأعضاء، وهي من خصائص الجسم، والله ليس بجسم[4].

٢ ـ وأوّلوا العينَيْن بمزيد الاعتناء والحراسة:

فقد أوّلهما بذلك القرطبي[5]، وابن جماعة[6]، وعقّب ابن جماعة على هذا التأويل بقوله: «.. ووجه التجوّز بالعين عن شدّة الاعتناء: أنّ المعتني بالشيء لمحبّةٍ أو حاجة يُكثر النظر فيه، فجُعلت العين التي هي آلة النظر كناية عن مزيد الاعتناء»[7].

ولم يرتض ابن جماعة تفويض هذه الصفة، بل يتعيّن تأويلها ـ عنده ـ بما ذكَر..

يقول: «ومن جعل العين عبارة عن صفة لا يعرف ما هي إلا الله، ولا معنى لها في اللغة: فمردود كما تقدّم، ولا يُعوّل عليه»[8].

---

(١) سورة القصص، جزء من الآية: ٨٨. (٢) سورة الروم، جزء من الآية: ٣٨.

(٣) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص١٢٠.

(٤) انظر: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص١٢٩. وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٩٣. وكبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٣٧.

(٥) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٢/ ٦٣.

(٦) انظر إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص١٣٠.

(٧) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص١٣٠.

(٨) المصدر السابق.

٣ـ وأوّلوا اليدين بالنعمة، أو القدرة، أو الإحسان:

قال ابن جماعة: «وإذا ثبت بالدليل العقليّ تنزيه الله تعالى عن الجوارح لما فيه من التجزّي المؤدّي إلى التركيب: وَجَبَ حمل اللفظ على ما يليق بجلاله تعالى من المعاني المستعملة بين أهل اللسان؛ وهي: النعمة والقدرة، والإحسان»[١].

لذا أوّل الأشاعرة هذه الصفة ـ اليدين ـ بأحد التأويلات السابقة..

وإن كان أكثرهم يؤوّلهما بالقدرة..

يقول الإيجي: «.. وقال الأكثر: إنّهما مجازٌ عن القدرة؛ فإنّه شائع، وخلقته بيديّ: أي بقدرة كاملة،وتخصيص خلق آدم بذلك تشريف؛ كما أضاف الكعبة إلى نفسه، وخصّص المؤمنين بالعبوديّة»[٢].

فإثبات اليد على ظاهرها يقتضي إثبات جارحةٍ لله تعالى ـ عند الأشعريّة، والجارحة تُوهم التجزّي والتبعّض اللذان هما من خصائص الأجسام، لذلك لا يُوصف الله تعالى ـ عندهم ـ بأنّ له يدين حقيقيّتين؛ لئلا يُوهم ذلك التجسيم؛ إذ هو ليس بجسم[٣].

٤ ـ وأوّلوا الأصابع بالقُدرة والقهر:

يقول الغزالي: «.. فتّشنا عن قلوب المؤمنين، فلم نجد فيها أصابع، فعلِم أنّها كناية عن القدرة التي هي سرُّ الأصابع وروحها الخفيّ، وكنّي

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص١٢٤.

(٢) المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٩٨. وانظر تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٩٣.

(٣) انظر: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد للباجوري ص١٢٩. وكبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٣٧.

بالأصابع عن القدرة؛ لأنّ ذلك أعظم وقعاً في تفهّم تمام الاقتدار»[1].

فأوّل الأصابع هنا بالقدرة، وأوّلها بالقهر في موضعٍ آخر[2].

والقضيّة ليست قضيّة حلول أصابع الرحمن في جوف الإنسان؛ كما فهم الغزالي من كون القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن: فإن عدم حلول أصابع الرحمن في جوف الإنسان ليس مختلف فيه، بل هو متّفق عليه..

ولكّن القضيّة هي: قبول الحديث الصحيح الذي قاله رسول الله ﷺ: «إنّ قلوبَ بني آدمَ كلّها بين إصبعينِ من أصابعِ الرحمنِ كقلبٍ واحدٍ»[3]؛ مُثبتاً فيه ﷺ الأصابع الحقيقيّة لله تعالى كما يليق بجلاله؛ فإنَّ هذا هو الذي أنكره المبتدعة..

أمّا تبريرهم لردّ الحديث الصحيح وإنكاره بتوهّمهم حلول الأصابع: فهذا تمحلّ منهم، وتعسّف، وسوء فهم، وعدم تفريق بين صفات الخالق العظيم، وصفات المخلوقين..

والغرض الحقيقيّ لهم هو ردّ الحديث فقط ـ بغضّ النظر عن الحلول الذي توهّموه؛ لأنّ إثبات أصابع حقيقيّة لله تعالى تليق بجلاله وعظمته: يتعارض ـ بزعمهم ـ مع دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ إذ اتّصافه بالأصابع يدلّ على جسميتّه كما زعموا...

فالباعث الحقيقيّ لهم على تأويل هذه الصفة ـ كما زعم ابن جماعة الأشعريّ ـ هو توهمّ الجسميّة فيما لو أثبتوا الأصابع لله تعالى على

(١) قواعد العقائد للغزالي ص١٢٧ـ١٢٨.

(٢) انظر المصدر نفسه ص١٦٧ـ١٦٨.

(٣) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ٤/ ٢٠٤٥، ك القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، رقم ٢٦٥٤.

ظاهرها..

يقول ابن جماعة معلّقاً على حديث الأصابع: «لمّا كان حمل هذا الحديث على العضو المعروف منّا مُحالاً على الله تعالى، لما يلزم عليه من الجسميّة، وَجَبَ تأويله..»[1].

فإثبات الأصابع على ظاهرها يقتضي إثبات جارحةٍ لله تعالى ـ عند الأشعريّة، والجارحة تُوهم التجزّي والتبعّض اللذين هما من خصائص الأجسام..

لذلك لا يُوصف الله تعالى ـ عندهم ـ بأنّ له أصابع حقيقيّة؛ لئلاّ يُوهم ذلك التجسيم؛ إذ هو ليس بجسم[2].

٥ ـ وكذا أوّلوا القبضة: بالقوّة، والقدرة:

يقول ابن جماعة ـ معلّقاً على قوله تعالى: ﴿ **وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ** ﴾[3]. «وأما قوله تعالى: ﴿**وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**﴾[4]: فمعناه أنّ قوّته وقدرته عليها وعلى إذهابها، كقوّة أحدكم وتمكّنه على ما في قبضته، ولذلك أعقبه بالتنزيه عن توهّم الجارحة بقوله: ﴿**سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ** ﴾[5]. فمعناه: أنّ الأرض في تصرّفه وملكه؛ كما يُقال: البلدة في قبضة السلطان، والمال في قبضة فلان، والدار في قبضته: لم يُرِد بذلك الكون في الكفّ وعطف الأنامل

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص١٧٩.

(٢) انظر: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد للباجوري ص١٢٩. وكبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٣٧.

(٣) سورة الزمر، جزء من الآية: ٦٧.

(٤) سورة الزمر، جزء من الآية: ٦٧.

(٥) سورة الزمر، جزء من الآية: ٦٧.

عليه قطعاً، بل القدرة والاستيلاء»[1].

ومعلومٌ أنّ القبض على الشيء: وضعه في الكفّ، وعطف الأنامل عليه[2].

وابن جماعة يُريد نفي المعنى الظاهر المتبادر إلى الذهن.

والحامل له على هذا التأويل قد عُرِف؛ وهو نفي توهّم الجارحة التي يلزم منها إثبات الجسميّة..

ولكن ابن جماعة ادّعى أنّ قوله تعالى: ﴿**سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾[3]: تنزيهٌ لنفسه عن توهّم الجارحة..

وقوله هذا لم يُخالفه الصواب..

فهذه الآية: ﴿**سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾[4]: فيها تمجيدُ الله تعالى لنفسه الموصوفة بصفات الكمال، والمنعوتة بنعوت الجلال، ومن ذلك قبضه جلّ وعلا على الأرض يوم القيامة، وطيّ السموات بيمينه جلّ وعلا..

ويشهد لهذا: فعله ﷺ؛ حين قرأ هذه الآية يوماً على المنبر: ﴿**وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾[5]، وقال: «يأخذ الله عزَّ وجلَّ سماواته وأرضيه بيدَيْه. فيقول: أنا الله. (ورسول الله ﷺ يقول هكذا بأصابعه؛ يقبضها ويبسُطُها). أنا

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٢) انظر: الصحاح للجوهريّ ٣/ ١١٠٠. والمفردات للراغب الأصفهاني ص ٣٩١. والقاموس المحيط للفيروز آبادي ص ٨٤٠. والمعجم الوسيط ص ٧١١.

(٣) سورة الزمر، جزء من الآية: ٦٧.

(٤) سورة الزمر، جزء من الآية: ٦٧.

(٥) سورة الزمر، جزء من الآية: ٦٧.

المَلك.». يقول ابن عمر[1] رواي الحديث: حتى نظرتُ إلى المنبر يتحرَّك من أسفلِ شيءٍ منه، حتى إنّي لأقول: أساقطٌ هو برسول الله ﷺ[2] ؟.

ففي الآية والحديث إثبات للقبضة..

وهي حقيقيّة، ليس كقبضات الخلق..

أمّا قول ابن جماعة: توهم الجارحة: فلفظ الجارحة من الألفاظ الذي كثر استعمال أهل البدع له؛ لنفي صفات الله الذاتيّة الخبريّة..

وليس هو من الألفاظ المستخدمة عند السلف رحمهم الله..

بل المعروف عنهم إثبات الصفات لله تعالى على ظاهرها، دون الخوض في اصطلاحات أهل الكلام المذموم..

٦ ـ والأشعريّة المتأخّرون لم يُثبتوا أيضاً القَدَم لله تعالى، بل أوّلوها:

فقد علّق ابن جماعة على قوله ﷺ ـ حاكياً عن جهنّم : «لا يزالُ يُلقى فيها، وتقول: ﴿هَلْ مِنْ مَّزِيْدٍ﴾، حتى يضع فيها ربّ العالمين قدمَه، فينزوي[3] بعضها إلى بعض..» الحديث[4] بقوله: «اعلم أنّ إجراء هذا الحديث ونحوه على ظاهره مُحال على الله لأدلة عقليّة ونقليّة تقتضي ردّه وضعفه، أو تأويله لا محالة. فإذا امتنع ردُّه للاتفاق على صحته، تعيّن وجوب تأويله بما يليق بجلال الله تعالى، وبصدق الرسول

(١) الصحابي الجليل عبد الله بن عمر بن الخطّاب رضي الله عنهما.

(٢) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ٢١٤٨/٤ ـ ٢١٤٩، ك صفات المنافقين، باب صفة القيامة والجنّة والنّار.

(٣) ينزوي: أي ينضمّ، وينقبض، ويجتمع. (النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٣٢٠/٢).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ٣٨٠/٤ ـ ٣٨١، ك التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿وهو العزيز الحكيم﴾**، رقم ٧٣٨٤. ومسلم في صحيحه ٢١٨٨/٤، ك الجنّة، باب النار يدخلها الجبّارون، والجنّة يدخلها الضعفاء، رقم ٢٨٤٨.

ﷺ، وصدق الرواة..»[1].

وقد ذكر للقَدَم تأويلين؛ كلاهما يدلاّن على الشيء الذي سبَق وتقدّم[2]:

أحدهما: الذين تقدّم علمُ اللهِ بأنّهم من أهل النّار.

والثاني: الذين تقدّم القول عليهم بتخليدهم في النّار.

أمّا العزّ بن عبد السلام ـ وهو متقدّم على ابن جماعة ـ فلم يذكر هذين التأويلين، ولم يُشِرِ إليهما من قريبٍ أو بعيدٍ، بل ذكر تأويلاً ثالثاً، فقال مُعلّقاً على الحديث: «شبّه استهانته بأهلها: بشيءٍ وُضِعَ تحت القدمين أو الرجلين استهانةً به وتحقيراً له»[3].

وهو في هذا التعليق نافٍ لاتّصاف الله تعالى بهذه الصفة..

وسبب التأويل، وعدم إثبات هذه الصفة على ظاهرها قد عُلِمَ ممّا تقدّم[4].

٧ ـ وأوّل ابن جماعة الرِّجلَ بالجمع الكثير:

فقال: «... الرِّجل: عبارة عن جمعٍ كثير؛ كقولهم: رِجلٌ من جراد؛ إذا كان كثيراً منتشراً، ومعناه: يضع فيها خلقاً كثيراً يُشبهون الجراد في كثرتهم»[5].

وقول ابن جماعة: «ومعناه..»: أي معنى الحديث؛ وهو قوله ﷺ:

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٦٠.
(٢) انظر المصدر نفسه.
(٣) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ١٠٦.
(٤) لاحظ الصفحة السابقة.
(٥) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٦٠.

«تَحَاجَّتِ الجنّة والنّار؛ فقالت النّار: أُوثِرتُ بالمتكبّرين والمتجبّرين، وقالت الجنّة: ما لي لا يَدْخُلني إلا ضعفاءُ الناس وسَقَطُهم. قال الله تبارك وتعالى للجنّة: أنتِ رحمتي أرحمُ بك من أشاء من عبادي، وللنّار: إنّما أنت عذابٌ أُعذِّبُ بك من أشاء من عبادي. ولكلٍّ واحدة منهما ملْؤُها؛ فأمّا النّار: فلا تمتلِئُ حتّى يضع رِجْلَهُ، فتقول: قَطْ قَطْ قَطْ[1]، فهنالك تمتلئُ ويُزْوى بعضها إلى بعض، ولا يَظلم الله عزّ وجلّ من خلقه أحداً. وأمّا الجنّة: فإنّ الله عزّ وجلّ يُنشئ لها خلقاً»[2].

وموضع الشاهد: هو قوله ﷺ: «فلا تمتلئ حتى يضع رِجله»..

وهو على ظاهره يُفيد إثبات رجل حقيقيّة لله تعالى، لا تؤوّل كصنيع الأشعريّة ومن شابههم.

٨ ـ وكذا أوّلوا صفة الساق:

يقول العزّ بن عبد السلام مُعلّقاً على قوله تعالى: ﴿ **يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ** ﴾[3]: «وهو مجازٌ عن مبالغته في حساب أعدائه وإهانتهم وخزيهم وعقوبتهم؛ فإنّ العرب يقولون لكلّ من جدّ في أمرٍ وبالغ فيه: كشف عن ساقه، كيلا يعوقه عن جدّه وسرعة حركته فيما جدَّ فيه.

ولا ساق للربّ، كما لا ساق للحرب»[4].

---

(١) قَطْ: بمعنى: حَسْب. وتكرارها للتأكيد، وهي ساكنة الطاء مخفّفة. (النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٤/ ٧٩).

(٢) الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه٣/ ٢٩٦، ك التفسير ـ تفسير سورة ق، باب: ﴿**وتقول هل من مزيد**﴾، رقم ٤٨٤٨. والإمام مسلم في صحيحه ٤/ ٢١٨٦ ـ ٢١٨٧، ك الجنّة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبّارون، والجنّة يدخلها الضعفاء، رقم ٢٨٤٦.

(٣) سورة القلم، جزء من الآية ٤٢.

(٤) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

فنفى صفة الساق عن الله تعالى..

وقد أوّل ابن جماعة هذه الصفة: بشدّة أهوال القيامة، وما يلقاه أهل الموقف، وزعم أنّ اتّصاف الربّ تبارك وتعالى بهذه الصفة على ظاهرها يُوهم التجسيم؛ فقال: «اعلم أنّ نسبة الساق المعروف إلى الله تعالى مُحال، تعالى عن نسبة الأعضاء والتجزي إليه. وإذا ثبت استحالته في حق الله تعالى وجب تأويله بما يستعمله فيه أهل اللغة بما يليق بجلال الرب تعالى»[1].

فسبب هذا التأويل قد عُلِم ـ إذاً ـ: فإنّ إثبات الساق على ظاهرها يقتضي إثبات جارحةٍ لله تعالى ـ عند الأشعريّة، والجارحة تُوهم التجزّي والتبعّض اللذان هما من خصائص الأجسام، لذلك لا يُوصف الله تعالى ـ عندهم ـ بأنّ له قدماً، أو رجلاً، أو ساقاً، أو غير ذلك من صفات ذاته ـ جلّ وعلا ـ الخبريّة؛ لئلاّ يُوهم ذلك التجسيم؛ إذ هو ليس بجسم ـ عندهم.

فَعُلِمَ إذاً أنّ الحامل للأشعريّة على تأويل صفات الله تعالى الذاتيّة الخبريّة: هو نفي توهّم الجسميّة؛ لزعمهم أنّ الله تعالى ليس جسماً[*]..

يقول البيجوري[2]: «والحاصل: أنّه إذا ورد في القرآن والسنّة ما يُشعر بإثبات الجهة، أو الجسميّة، أو الصورة، أو الجوارح: اتّفق أهل الحقّ وغيرهم[3] على تأويل ذلك؛ لوجوب تنزيهه تعالى عمّا دلّ عليه ما ذكر بحسب ظاهره»[4].

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٣٤.

(*) راجع ص ٣٥٦ لمعرفة موقف السلف في هذا اللفظ.

(٢) تقدّمت ترجمته ص ٩٠. (٣) يعني بهم الأشعريّة والماتريديّة ومن على شاكلتهم.

(٤) شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص ٩٢.

الفرع الرابع: وجه استدلال الأشعريّة المتأخّرين بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على معتقدهم في صفة العلوّ والفوقيّة:

قد دلّت الفطرة، والعقل، والنقل على علوّ الله تبارك وتعالى، وعلى أنّه جلّ وعلا فوق خلقه[1]..

لذلك لم يُنكر مؤسّس مذهب الكُلاّبيّة؛ ابن كُلاّب، وتلاميذه، وتلاميذهم؛ كأبي الحسن الأشعريّ، وغيره هذه الصفة، حتى جاء ابن فَوْرك[2]؛ فأوّلها بعلوّ القهر والتدبير، ورفعة الرتبة والشأن، وعظمة المقدار[3]؛ زاعماً أنّ إثبات العلوّ الحقيقيّ، والفوقيّة لله تعالى يقتضي الجسميّة، لما في إثبات ذلك من إيهام التحيّز والجهة اللذين هما من خصائص الأجسام ـ بزعمه.

وتتابع علماء الأشعريّة من بعده على تأويلها..

وعلى منوالهم نسج متأخّروا الأشعريّة..

فهذا الغزالي ينفي الجهة، زاعماً ـ كما زعم أسلافه ـ أنّ إثباتها يقتضي التجسيم؛ فيقول: «والحشوية[4] أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل، فشبّهوا. فوفّق الله سبحانه أهل السنة[5] للقيام بالحقّ، فتفطّنوا للمسلك

---

(١) وتقدّم أنّ الأدلّة الكثيرة قد تضافرت على إثبات هذه الصفة على ظاهرها، بما لا يدع مجالاً لمؤوّل أو معطّل.

(٢) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥١. (٣) انظر ص٣٩، ٤٠ من هذا الجزء.

(٤) من الألقاب التي يلزم بها المبتدعة مَنْ مشى على طريقة السلف الصالح في الإثبات، وقد سبقهم إلى هذا الصنيع مشركو قريش؛ حين سمّوا المؤمنين صابئين، وحين سمّوا محمداً ﷺ مذمّماً؛ فهي شنشنة تُعرف من أخزم.

(٥) يعني نفسه وأبناء طائفته الأشعريّة، وقد تقدّم أنّهم يُطلقون على أنفسهم لقب أهل السنّة والجماعة.

القصد، وعرفوا أنّ الجهة منفيّة؛ لأنها للجسميّة تابعة وتتمّة»[1].

وتبعه على ذلك العزّ بن عبد السلام، وأوّل العلوّ بعلوّ الدرجات، لا علوّ المكان؛ فقال: «وأمّا علوّ الربّ سبحانه وتعالى: فإنّه مجازيّ أيضاً؛ كعلوّ الدرجات المعنوية؛ فهو علوّ شرفٍ وكمال، لا علوّ أحياز وأمكنة. فسبحان من له الشرف على كلّ شرف، وله الحمد على كلّ حال. وكذلك فوقيّته...»، وأوّل الفوقيّة: بفوقيّة القهر والغلبة[2].

وبنحو قوله قال ابن جماعة، جازماً أنّ المراد بالفوقيّة: فوقيّة القهر والقدرة والرتبة، لا فوقيّة المكان..

يقول في بيان ذلك: «اعلم أنّ لفظة «فوق» في كلام العرب تستعمل بمعنى الحيز العالي، وتستعمل بمعنى القدرة، وبمعنى الرتبة العليّة. فمن فوقيّة القدرة:... ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[3]: فإنّ قرينة ذكر القهر يدلّ على ذلك... ويدلّ على ما قلناه أنّ فوقيّة المكان من حيث هي لا تقتضي فضيلة له، فكم من غلامٍ أو عبد كائن فوق مسكن سيده، ولا يُقال الغلام فوق السلطان أو السيد على وجه المدح إذا قصد المكان، لم يكن فيه مدحه، بل الفوقيّة الممدوحة فوقيّة القهر والغلبة والرتبة، ولذلك قال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾[4]؛ لأنّه إنّما يخاف الخائف ممّن هو أعلى منه رتبة ومنزلة وأقدر عليه منه؛ فمعناه: يخافون ربّهم القادر عليهم، القاهر لهم. وحقيقته: يخافون عذاب ربّهم؛ لأنّ حقيقة الذات المقدّسة لا تُخاف، وإنّما المخوف في الحقيقة عذابه وبطشه وانتقامه. وإذا

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٤٨. وانظر المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧٣.

(٢) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ١٢٩.

(٣) سورة الأنعام، جزء من الآيتين: ١٨، ٦١.

(٤) سورة النحل، جزء من الآية ٥٠.

ثبت ذلك فلا جهة. . . . فقد بان بما ذكرناه أنّ المراد بالفوقيّة في الآيات: القهر والقدرة والرتبة، أو فوقيّة جهة العذاب، لا فوقيّة المكان له»[1].

ثمّ شرع ابن جماعة بعد ذلك في تأويل الآيات الدالة على العلوّ والفوقيّة كلّها؛ مؤوّلاً كلَّ آية وردت في إثبات العلوّ: بعلوّ الرتبة والمنزلة والقهر، لا علوّ الجهة[2].

ونفيُ العلوّ والجهة والمكان من الأمور المتأصّلة في مذهب الأشعريّة المتأخّرين، حتى إنّهم ألّفوا المتون[3]، وحفّظوها لأولادهم في الكتاتيب والمدارس، وشرحوا عليها الشروح الواسعة المستفيضة، وكُلّها تنضح بنفي العلوّ، والجهة، والمكان:

ومن هذه المتون: أم البراهين للسنوسيّ[4]، وجوهرة التوحيد للقاني[5]، وغيرهما. .

يقول السنوسيّ في أمّ البراهين: «وممّا يستحيل في حقّه تعالى عشرون صفة: . . أو يكون في جهة للجَرْم، أو له هو جهة، أو يتقيّد بمكان أو زمان. . »[6].

ويقول اللقاني نظماً[7]:

---

(1) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٠٨ ـ ١٠٩.
(2) انظر المصدر نفسه ص ١١٠ ـ ١١٦.
(3) كجوهرة التوحيد للّقاني، وأم البراهين للسنوسي، وغيرهما.
(4) تقدّمت ترجمته ص ١/ ١٦٤.
(5) تقدّمت ترجمته ص ١/ ١٦٨.
(6) أم البراهين للسنوسيّ ـ ضمن مجموع مهمّات المتون ـ ص ٤.
(7) في جوهرة التوحيد ـ ضمن مجموع مهمات متون ـ ص ١٣.
وجوهرة التوحيد: من أشهر المتون عند متأخّري الأشعريّة. وهي تُدرّس في معاهد وجامعات أكثر البلاد الإسلاميّة على أنّها معتقد أهل السنة والجماعة. وقد شُرحت عدّة شروح.

ويستحيل ضِدّ ذي الصفات   في حقِّه كالكونِ في الجهاتِ

وقد علّق أحد شرّاح أم البراهين[1] على قول السنوسيّ الآنف الذكر: في هذه الصفات المستحيلة في حقّه تعالى ـ كما زعموا ـ بقوله: «أو يكون في جهة للجَرم»: أي يستحيل على الله تعالى أن يكون في جهة للجَرْم بأن يكون فوق العرش مثلاً، أو تحته، أو يمينه، أو شماله، أو أمامه، أو خلفه. . . . . «أو يتقيّد بمكان»: أي يستحيل على الله تعالى أن يتقيّد بمكان. وحقيقة المكان هو استقرار جرم على جرم؛ فالمستقرّ عليه هو المكان؛ لأنّ الله لو كان له مكان لكان جرماً، ولو كان جرماً لاختفت المخالفة. . . . »[2].

وعلّق الصاوي[3] على قول اللقاني المتقدّم:

ويستحيل ضِدُّ ذي الصفات   في حقِّه كالكون في الجهات

بقوله: «والمعنى: يستحيل على الله تعالى وصفه بإحدى الجهات الست: الفوق والتحت، والأمام والخلف، واليمين والشمال. . »[4].

وهذا النفي للجهة والمكان والتحيّز مستندٌ إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام، الذي جعل منه الأشعريّة ومن على شاكلتهم تُكأةً لنفي الصفات عن الباري جلّ وعلا. .

وقد وضّح القرطبي استناد الأشعريّة إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام في نفي صفة العلوّ، ونفي أن يكون الله في جهة فوق، في قوله: «الأكثر من المتقدّمين والمتأخّرين على أنّه إذا وَجَبَ تنزيه الله تعالى

---

(1) هو أحمد بن عيسى الأنصاري.

(2) شرح أم البراهين لأحمد بن عيسى الأنصاري ص ٢٤.

(3) تقدّمت ترجمته ص ٦٣.

(4) شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص ١٣٥.

عن الجهة والتحيز، فمن ضرورة ذلك عند عامة العلماء تنزيه الله تعالى عن الجهة، وليس بجهة فوق عندهم؛ لأنّه يلزم من ذلك أنّه متى اختصّ بجهة أن يكون في مكان أو حيّز. ويلزم من المكان والحيّز: الحركة، والسكون، والتغيّر، والحدوث..»[1].

فالحركة، والسكون، والتغيّر، والحدوث، والتحيّز: من خصائص الأجسام ـ عند الأشعريّة ، والله ليس جسماً؛ لذلك تؤوّل الصفات التي توهم الجسميّة، لئلا تُعارض دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

المسألة الرابعة: الشبهات التي حَدَت بالأشعريّة إلى نفي صفات الله الاختياريّة:

حاول الأشعريّة تبرير نفيهم لصفات الله الاختياريّة بحججٍ كثيرةٍ، رأوْا أنّها تُسوّغ نفيهم اتّصاف الباري جلّ وعلا بهذه الصفات..

وهذه الحجج لا قيمة لها عند التأمّل؛ إذ هي ﴿ **كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا** ﴾[2]..

والحجج التي رأى الأشعريّة أنّها تُسوّغ نفي صفات الله الاختياريّة، هي:

أولا: قالوا: إنّ القابل للشيء لا يخلو عنه ولا عن ضدّه.

فلو جاز اتّصاف الربّ تعالى بالحوادِث، لم يخلُ منها، أو من ضدّها الحادِث أيضاً. وما لم يخل من الحوادِث فهو حادِث.

يقول الباقلاّني[3]: «... وبيّنّا أنّه لا يجوز حدوثها له؛ لأنّ ذلك

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢١٩.

(٢) سورة النور، جزء من الآية ٣٩.

(٣) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص٣٨٢.

يُوجب أن تكون من جنس صفات المخلوقين، وأن تكون ذات أضداد كصفات المخلوقين، وأن يكون الباري سبحانه قبل حدوثها موصوفاً بما يُضادّها ويُنافيها من الأوصاف، ولو كان ذلك كذلك لوجب قدم أضدادها، ولاستحال أن يكون القديم سبحانه موصوفاً بها في هذه الحال، وأن يوجد منه من ضروب الأفعال ما يدلّ على كونه عالماً قادراً حيّاً. وفي بُطلان ذلك دليلٌ على قدم هذه الصفات، وأنّ الله سبحانه لا يجوز أن يتغيّر بها ويصير له حكم لم يكن قبل وجودها، إذ لا أول لوجودها»[1].

وهذا التعليل الذي أورده الباقلانيّ في نفي الصفات الاختياريّة عن الله جلّ وعلا: أحد الشبه التي حدت بالكُلاّبيّة، والأشعريّة، والماتريديّة إلى نفي هذه الصفات..

وقد علّلوا ذلك: بأنّه تعالى لو قبل الاتّصاف بهذه الصفات، لقبل الاتّصاف بأضدادها أيضاً؛ لأنّ القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضدّه. وضدّ الحادث حادِث؛ فيلزم أن يكون الله محلاً للحوادِث، وما لم يخل من الحوادِث فهو حادِث..

يقول الإيجي[2]: «ولو قام الحادِث بذاته ـ تعالى ـ لم يخلُ عنه وعن ضدّه. وضدّ الحادِث حادِثٌ، وما لا يخلو عن الحوادِث فهو حادِث.

وهذا ينبني على أربع مقدّمات:

الأولى: أنّ لكلّ صفة حادِثة ضِداً.

الثانية: ضِدُّ الحادِث حادِثٌ.

---

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص ٢٤٥.

(٢) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص١٦١.

الثالثة: الذات لا تخلو عن الشيء وضِدّه.

الرابعة: ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث»[1].

ويقول السنوسي[2]: «يتعيّن أن تكون هذه الصفات كلّها قديمة؛ إذ لو كان شيء منها حادِثاً، للزم أن لا يعرى عنه، أو عن الاتّصاف بضدّه الحادِث. ودليل حدوثه: طريان عدمه؛ لما علمت من استحالة عدم القديم»[3].

فنَفَوْا الصفات الاختياريّة بحُجّة أنّها لو قامت بالباري ـ جلّ وعلا ـ للزم أن لا يخلو عنها ـ وقت قيامها به ، أو عن ضِدّها ـ قبل قيامها به. وهذا دليلٌ على حدوثها؛ إذ القديم لا ينعدم، أمّا الحادِث: فطريان عدمه دليلٌ على حدوثه[4].

وحدوثها يدلّ على استحالة قيامها بالله تعالى ـ على حدّ قولهم؛ لأنّ ما لا يخلو عن الحوادِث: فهو حادِث.

ثانيا: قالوا: لو كانت هذه الصفات الاختياريّة صفاتِ كمالٍ ـ والله كان فاقِداً لها قبل حدوثها: للزم عَدَمُ الكمالِ لله قبل اتّصافه بها. وإن كانت صفات نقص: وَجَبَ تنزيه الربّ تبارك وتعالى عنها.

يقول الإيجي: «صفاته تعالى صفات كمال، فخلوّه عنها نقص»[5].

ثالثا: قالوا: لو كان الله تعالى قابلاً لحلول الحوادِث بذاته، لكان قابلاً لها في الأزل، ولو كان قابلاً لها في الأذل، للزم وجود حوادِث لا أوّل

(١) المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧٧.

(٢) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٦٤.

(٣) شرح السنوسية الكبرى للسنوسي ص ٢٠٤.

(٤) انظر شرح السنوسية الكبرى للسنوسي ص ٢٠٥.

(٥) المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧٦.

لها، وهذا مُحال..

يقول الغزالي[1]: «إذا قدّرنا قيام حادث بذاته، فهو قبل ذلك: إمّا أن يتّصف بضدّ ذلك الحادِث، أو بالانفكاك عن ذلك الحادِث. وذلك الضدّ أو ذلك الانفكاك: إن كان قديماً استحال بُطلانه وزواله؛ لأنّ القديم لا يُعدم، وإن كان حادثاً كان قبله حادث لا محالة، وكذا قبل ذلك الحادِث حادِث يؤدي إلى حوادِث لا أوّل لها، وهو مُحال»[2].

ويقول الإيجي: «لو جاز قيام الحادِث لجاز أزلاً، واللازم باطل. أمّا الملازمة: فلأنّ القابلية من لوازم الذات، وإلاّ لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي. وأيضاً: فتكون القابليّة طارئة على الذات؛ فتكون صفة زائدة، ويلزم التسلسل. وإذا كانت من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها، فتدوم بدوامها. والذات أزليّة، فكذا القابليّة، وهي تقتضي جواز اتّصاف الذات به أزلاً؛ إذ لا معنى للقابليّة إلا جواز الاتّصاف به. وأمّا بُطلان اللازم: فلأنّ القابليّة نسبة تقتضي قابلاً ومقبولاً. وصحتها أزلاً تستلزم صحة الطرفين أزلاً، فيلزم صحة وجود الحادِث أزلاً»[3].

وهذه الشبهة استُعملت عند الأشعريّة في نفي أفعال الله المتعدية؛ كصفة الخلق مثلاً.

فقد قالوا: لو كان الله خالقاً بخلق يقوم به:

---

(١) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٦.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٩٢.

(٣) المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧٦. وانظر: أبكار الأفكار للآمدي ٢/٣٤٩. وشرح السنوسية الكبرى للسنوسي ص ٢٠٧ ـ ٢٠٩.

١ ـ للزم إن كان الخلق قديماً: قِدم المخلوق، وهذا مُحال.

٢ ـ أو للزم إن كان الخلق حادِثاً: أن تقوم به الحوادِث. ثمّ ذلك الخلق يفتقر إلى خلق آخر، . . وهكذا، فيلزم التسلسل، وهو باطلٌ أيضاً.

لذا نَفَوْا أفعال الله المتعدية، وقالوا بقِدَم صفة الخلق دون المخلوق، وربطوا بين الخلق والمخلوق بصفة الإرادة ذات التعلّقين: الصلوحي والتنجيزي؛ فقالوا: إنّ الإرادة قديمة، مع أنّ المراد مُحدَثٌ[1].

رابعا: قالوا: قيام الحوادِث به ـ جل وعلا ـ أفولٌ وتغيّر، والله منزّهٌ عن الأفول والتغيّر.

يقول الشهرستاني[2]: «لو قامت الحوادِث بذات الباري سبحانه وتعالى لاتّصف بها بعد أن لم يتّصف، ولو اتّصف لتغيّر، والتغيّر دليلُ الحدوث؛ إذ لا بُدَّ من مُغيِّر»[3].

ثمّ حقّق الشهرستاني المقدّمة الأولى؛ وهي قوله: «لو قامت الحوادِث بذات الباري سبحانه وتعالى لاتّصف بها بعد أن لم يتّصف»، فقال: «وتحقيق المقدّمة الأولى: أنّ معنى قيام الأعراض بمحالّها: كونها أوصافاً لها؛ كالعلم إذا قام بجوهر، وُصِف الجوهر بأنّه عالم، وكذلك سائر المعاني والأعراض. .»[4].

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٢٨.

وقد تقدّم الكلام عن الإرادة القديمة وتعلّقاتها عند الأشعريّة، فلتراجع ص٧٩من هذا الجزء.

(٢) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص١٤٢.

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١١٥.

(٤) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١١٥.

وحقّق المقدّمة الثانية، وهي قوله: «ولو اتّصف لتغيّر»، فقال: «وإذا تحقّق كونه وصفاً له بعد أن لم يكن موصوفاً به، فقد تحقّق التغيّر. والتغيّر: خروج شيء إلى غير ما كان عليه، ولا يُشترط فيه بُطلان صفة وتجدّد صفة، فإنّه إذا كان خالياً من صفات، ثمّ اعتراه صفات، فقد تغيّر عمّا كان عليه»[1].

ثمّ قرّر النتيجة التي قدّمها، وهي: «التغيّر دليلُ الحدوث؛ إذ لا بُدّ من مغيِّر»[2].

ولم يستند الشهرستاني في نفي قيام الصفات الاختياريّة بالله تعالى إلاّ إلى هذه الشبهة، فقد ارتأى أنّها تُغني عن غيرها من الشبه، وتكفي في نفي صفات الربّ الاختياريّة[3].

وهذه الشبهة مقرّرة في كتب الأشعريّة في معرض تصحيحهم لدليل الأعراض وحدوث الأجسام، مستدّلين على ذلك بقول الخليل إبراهيم عليه السلام: ﴿ **لا أُحِبُّ الآفِلِينَ** ﴾[4]، مدّعين أنّ الأفول والتغيّر من سمات الحوادِث، والله منزّه عن ذلك[5].

واشتراك أكثر فرق المبتدعة بهذا الاستدلال ـ قصة الخليل عليه السلام ـ استدعى إفرادها بمبحث مستقل[6].

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١١٥.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١١٥.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ١٥٨.

(٤) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٥) سيأتي ذلك مفصّلاً ـ إن شاء الله.

(٦) انظر ص ٤٣١ من هذا الجزء.

فقد استدلّ الأشعريّة والماتريديّة بقول الخليل إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿ لا أُحِبُّ الآفِلِين ﴾[1] على نفي الصفات الاختياريّة، وعلى تصحيح دليل الأعراض وحدوث الأجسام. .

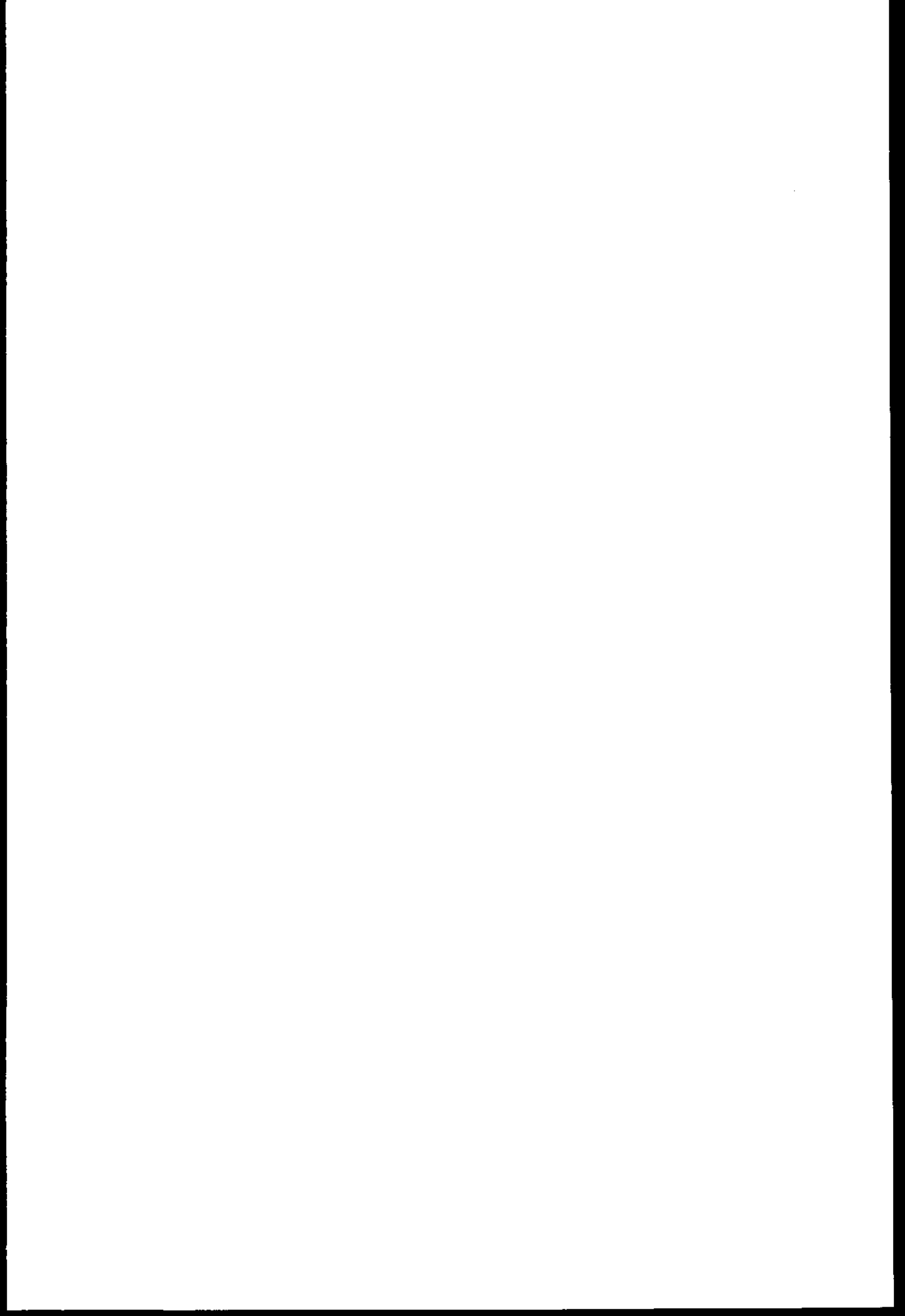
واستدلّ المعتزلة بهذا القول على نفي أن يكون الله تعالى جسماً.

والردّ سيكون واحداً ـ بعون الله تعالى ـ على استدلال فرق المبتدعة هذا. .

*****

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.



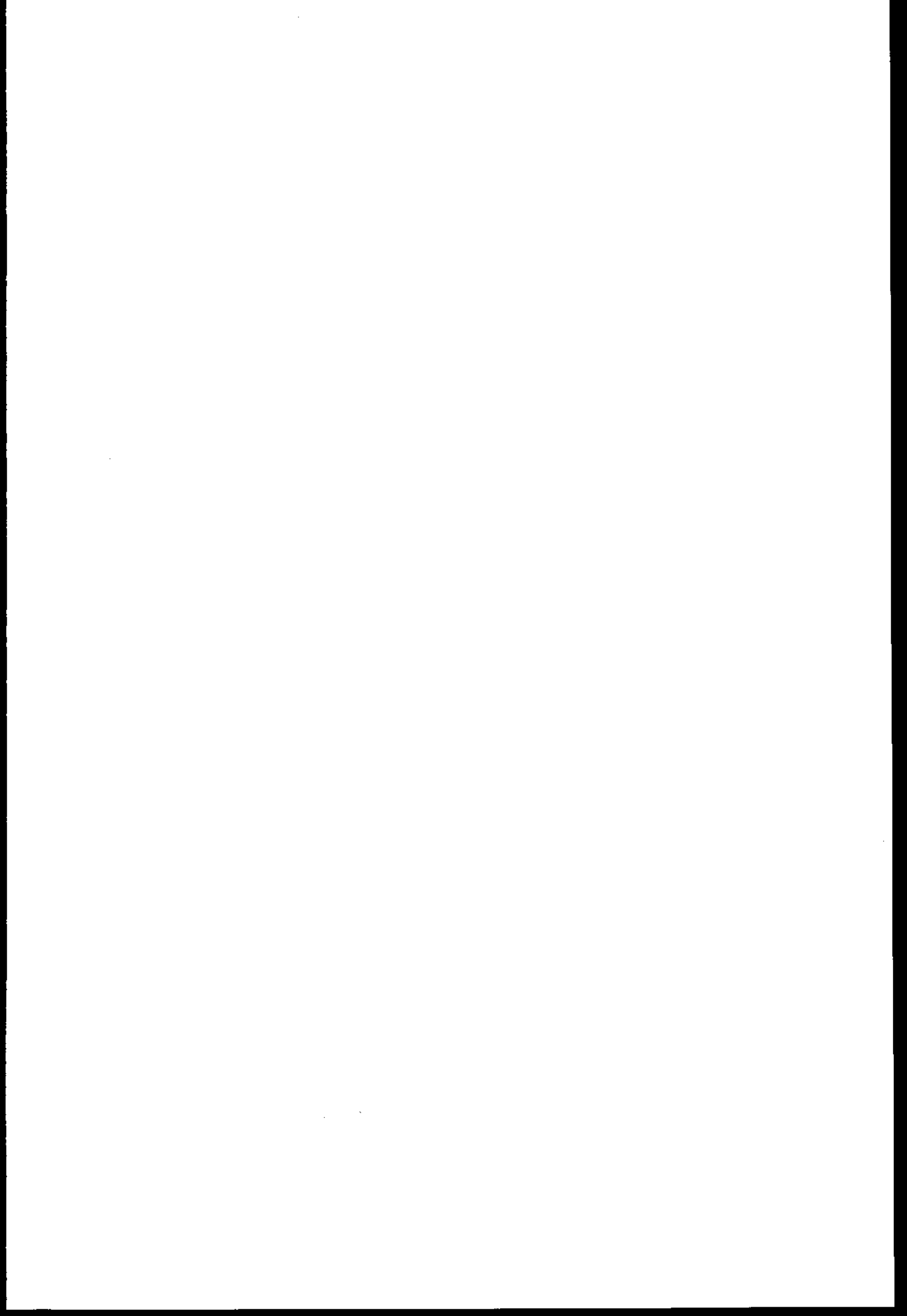
المبحث الرابع

دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الماتريديّة

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الماتريديّة.

المطلب الثاني: وجه استدلال الماتريديّة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات



المطلب الأول

شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الماتريديّة

لقد عاصر الماتريدي (ت ٣٣٣هـ) أبا الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ)، وتلقّف الاثنان معتقد ابن كُلاّب عن تلاميذه آنذاك.

فقد وردا المورد نفسه، وصدرا عنه أيضاً..

وبطبيعة الحال فإنّ الخصم الذي جادلاه وتصدّيا له واحدٌ؛ وهم المعتزلة..

وكما لم يَخْرج الأشعريّ من المعمعة سالماً، كذلك حصل مع الماتريديّ..

إلاّ أنّ موافقة الماتريديّ للمعتزلة كانت أكثر، ويُعزى سبب ذلك إلى تسريح الماتريديّ لعقله، وإعطائه من السلطة أكثر ممّا أعطاه الأشعري[1]..

ومن الأمور التي وافق فيها الماتريديّ المعتزلة ـ وخاصّة إبراهيم بن سيّار النّظّام[2] ـ دليل الأعراض وحدوث الأجسام[3]..

---

(١) سيأتي بيان ذلك ـ إن شاء الله ـ عند توجيه استدلال الماتريدي بدليل الأعراض على مذهبه في الصفات.

(٢) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص١٤٨.

(٣) انظر: كتاب «الانتصار» للخياط المعتزلي ص ٤٦ ـ ٤٧. و«مقدّمة الدكتور فتح الله خليف» على كتاب التوحيد للماتريدي ص ٣٠. و«النظّام وآراؤه الكلاميّة والفلسفية» للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ٥٤ ـ ٦١. و«نماذج من الحكمة الدينيّة للمسلمين» (الفرق الكلاميّة) للدكتور سامي نصر لطف جـ١ ص ٢٩٦. و«تاريخ الفرق الإسلاميّة ونشأة علم الكلام عند المسلمين» لعليّ مصطفى الغرابي ص ٢٠٣.

فقد حصر الماتريدي معرفة الله وإثبات وجوده بهذا الدليل[1]، وتبعه على ذلك بقيّة الماتريديّة[2].

وزعموا كلهم:

١ ـ أنّ إثبات الصانع لا يُعرف إلا بالنظر المفضي إلى العلم بإثباته..

٢ ـ وبعد النظر تبيَّن لهم أنّ العلم بإثبات الصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوث العالم..

٣ ـ وقالوا: إنّ إثبات حدوث العالم لا يمكن إلا بإثبات حدوث الأجسام؛ إذ العالَم ينحصر في الأجسام، وأجزائها، وأعراضها.

٤ ـ ويُعلم حدوث الأجسام بلزومها للأعراض؛ التي هي الصفات، أو لبعضها؛ كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وهي التي تُعرف بالأكوان.

وتقرير هذا ـ عندهم ـ يحتاج إلى أربع مقدّمات:

أ ـ إثبات الأعراض التي هي الصفات أوّلاً.. أو إثبات بعضها؛ كالأكوان؛ التي هي: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

ب ـ إثبات حدوث الأعراض ثانياً..

ج ـ إثبات امتناع خلوّ الأجسام عن الأعراض؛ بإثبات أنّ الجوهر قابلٌ لها، وأنّ القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضدّه..

د ـ إثبات امتناع حوادث لا أوّل لها رابعاً..

وإثبات حدوث الأجسام بامتناع حوادث لا أوّل لها مبنيٌّ على

---

(١) انظر التوحيد للماتريدي ص ٢٣١، ٢٣٣.

(٢) سيأتي كلامهم في ذلك مفصّلاً بإذن الله.

مقدّمتين أساسيّتين:

١ ـ المقدّمة الأولى: امتناع خلوّ الجسم عن الأعراض التي هي الصفات.. حيث زعم أنّ الأجسام لا تخلو عن أعراض حادثة وصفات وأفعال تعتقب عليها، ولا تتقدّم عليها..

٢ ـ المقدّمة الثانية: ما لا يخلو عن الحوادث، ولم يسبقها، فهو حادث..

وهاتان المقدّمتان: أكّدهما الماتريديّ في كتابه «التوحيد»:

فبدأ في تقرير المقدمة الأولى، مبيّناً أنّ الأجسام لا تخلو عن الأعراض، أو بعضها؛ كالأكوان؛ فالجسم لا يخلو عن حركة، أو سكون، أو اجتماع، أو تفرّق، أو زيادة، أو نقصان[١]، «وهُنّ حوادث بالحسّ والعقل؛ إذ لا يجوز اجتماع الضدين، فثبت التعاقب، وفيه الحدث»[٢].

ثمّ شرع في تقرير المقدّمة الثانية، موضّحاً أنّ ما لا يسبق الحوادث، فهو حادث، فقال: «وجميع الحوادث تحت الكون بعد أنْ لم تكن، فكذلك ما لا يخلو عنها ولا يسبقها»[٣].

فالجسم لا يخلو عن حوادث تتعاقب عليه، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

وعلى منوال الماتريدي نسج من جاء بعده من أبناء طائفته.

ولعلّ أفضل من شرح الدليل بعد الماتريديّ ـ في نظري ـ أبو المعين

---

(١) انظر كتاب التوحيد للماتريدي ص ١٢ ـ ١٣.

(٢) كتاب التوحيد للماتريدي ص ١٣.

(٣) كتاب التوحيد للماتريدي ص ١٣.

النسفي[1] (ت ٥٠٨هـ)؛ فقد اتسمت طريقته في الشرح بالترتيب، والتفصيل، مع البعد عن التطويل الممجوج.

ويمكن التقديم لشرحه دليل الأعراض، بما ذكره صاحب العقائد النسفيّة[2] في قوله: «والعالم بجميع أجزائه محدَثٌ، إذ هو أعيان وأعراض.

فالأعيان: ما له قيام بذاته، وهو: إمّا مُركّبٌ، وهو الجسم. أو غير مُركّبٍ، وهو الجوهر؛ وهو الجزء الذي لا يتجزّأ.

والعرض: ما لا يقوم بذاته، ويَحدُثُ في الأجسام والجواهر؛ كالألوان، والأكوان، والطعوم، والروائح»[3].

أمّا عن شرح أبي المعين لدليل الأعراض وحدوث الأجسام، فيتّضح في كتابه التمهيد، أكثر من كتبه الأخرى، وهو كأسلافه: يبدأ بإثبات الأعراض أولاً، ثمّ إثبات حدوثها ثانياً، ثمّ إثبات عدم خلوّ الجواهر عن الأعراض، وعدم تقدّمها عليها ثالثاً، وفي الأخير يتوصّل إلى أنّ ما لا يخلو عن الأعراض، وهي حادثة، ولم يتقدّمْها، فهو حادث.

---

(١) هو ميمون بن محمد المكحولي، الملقّب بـ «أوحد الدين». إمام من أئمة الماتريدية، يُعدّ بينهم كالباقلاني والغزالي بين الأشعريّة. له تصانيف كثيرة في نصرة مذهبه؛ منها التمهيد، وتبصرة الأدلة، وغيرهما. توفي سنة ٥٠٨هـ. (انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر القرشي ٣/٥٢٧. وتاج التراجم لقاسم بن قطلوبغا ص ٧٨.

(٢) هو أبو حفص عمر بن محمد النسفي، الملّقب عند الماتريديّة بـ «مفتي الثقلين»، إمام من أئمة الماتريديّة، وهو صاحب «العقائد النسفيّة»؛ الذي يُعدّ من أهمّ المصادر عند الماتريديّة. توفي سنة ٥٣٧هـ. (انظر: مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ١/١٢٣. والجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة لعبد القادر القرشي ٢/٦٥٧. وتاج التراجم لقاسم بن قطلوبغا ص٤٧).

(٣) العقائد النسفيّة لأبي حفص النسفي ص ٢٠.

يقول أبو المعين النسفي:

دليل ثبوت الأعراض: أنّ الجوهر قد يكون ساكناً، ثمّ يتحرّك، وهكذا على القلب[1].

ولو لم تكن الحركة والسكون معنيّيْن وراء ذات الجوهر، بل لو كانا راجعين إلى ذاته[2]، لكان في الأحوال أجمع ساكناً متحركاً لوجود ذاته الموجب لهما، ولمّا اختص كل صفة بحالة على حده ثبتت الأعراض»[3].

وبرهان النسفي هذا في إثبات الأعراض، موافقٌ تمام الموافقة لبرهان عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥هـ) في إثباتها[4]؛ فقد أرجعا إثبات الأعراض إلى معنى وراء ذات الجوهر، لا إلى الذات نفسها، وبيّنا أنّها لو كانت إلى الذات، لكان الجوهر متحركاً ساكناً أبداً، فيجتمع فيه الضدّان اللذان يستحيل اجتماعهما.

وهذا يُثبت أنّ المعتزلة هم أسلاف الماتريديّة، وغيرهم من أهل الكلام، وعنهم تلقَوْا هذا الدليل.

وقد سلك أبو المعين النسفي أيضاً مسلك المعتزلة في إثبات حدوث الأعراض، فقال:

«**ثم الأعراض كلها حادثة**: عُرف حدوث بعضها بالحسّ والمشاهدة، وبعضها بحدوث أضدادها المنعدمة عند حدوثها بالدليل؛ فإنها لما قبلت العدم، دلّ أنها كانت حادثة؛ إذ المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز الجواز، فأما القديم؛ وهو واجب الوجود لذاته، فيكون مستحيل

(١) أي هكذا على قلب العبارة؛ بمعنى: يكون متحركاً، ثمّ يسكن.

(٢) بمعنى أنّ الذات هي المؤثّرة. ولا يُتصوّر وجود ذاتٍ تخلو عن حركة أو سكون.

(٣) التمهيد لأبي المعين النسفي ص ٤.

(٤) انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص ٩٨ ـ ٩٩.

العدم، فيكون جواز العدم وتحققه دليل الحدوث»[1].

فالجسم المجتمع إذا افترق، فما كان فيه من الاجتماع، فهو زائلٌ بطريق العدم. فحدوث ضدّه ـ أي ضدّ الاجتماع، وهو الافتراق بزواله ـ أي بزوال الاجتماع، دليلٌ على حدوث هذه الأكوان؛ من اجتماع وافتراق وحركة وسكون.

وهذه الأكوان هي بعض الأعراض. وحدوث البعض دليلٌ على حدوث الكُلّ.

وهذا البرهان الذي سلكه النسفي مطابقٌ تماماً لبرهان عبد الجبار المعتزلي، وإن كان برهان الأخير ـ أعني عبد الجبار ـ أوسع منه شرحاً، وأوضح عبارة[2].

أمّا إثبات امتناع خلوّ الجواهر عن الأعراض، فقد نهج فيه أبو المعين النسفي منهج المعتزلة نفسه، فقال:

«وإذا كانت الأعراض كلها محدَثة: يستحيل خلوّ الجواهر عنها؛ إذ وجود جوهرين غير متفرقين ولا مجتمعين، وتوهّم جسم في مكان واحد في حالة البقاء، غير متحرك ولا ساكن محال. وكذا خلو الجواهر عن الألوان كلها والطعوم والروائح مما يحيله العقل، كما يحيل اجتماع المتضادّات في محل واحد في وقت واحد»[3].

فلو جاز خلوّ الجوهر عن هذه المعاني، لجاز أن يخلوَ عنها الآن، بأن يبقى على ما كان عليه من الخلوّ؛ «وهذا يُوجب لو أخبرنا مخبر بأنّ في أقصى بلاد العالم جسماً ليس بمجتمع ولا مفترق ولا متحرك ولا ساكن

(١) التمهيد لأبي المعين النسفي ص ٤.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٣) التمهيد لأبي المعين النسفي ص ٤ ـ ٥.

أن نصدقه، والعلوم خلافه، فثبت بهذا أن الجسم لا يخلو عن الأكوان في وقتٍ من الأوقات»[1].

فالجواهر يستحيل خلوّها عن الأعراض.

وأمّا النتيجة التي توصّل إليها النسفي؛ فهي عينها التي توصّل إليها من سبقه، ومن أتى بعده؛ من الجهميّة والمعتزلة ومن وافقهم، مع تنوّعٍ في عباراتهم.

فما لا يخلو عن الحوادث، وما لم يسبق الحوادث: فهو حادث.

يقول أبو المعين النسفي:

«وإذا استحال خلوّ الجواهر عنها[2]، استحال سبق الجواهر عليها، لما أنّ في السبق الخلوّ، والخلوّ محال، فكان السبق مُحالاً. فإذن لم تسبق الجواهر الأعراض، وما لا يسبق الحادث فهو حادث ضرورة؛ لمشاركته المحدَث فيما كان لأجله محدَثاً، وهو أنّ لوجوده ابتداءً»[3].

فإذا لم يَخْلُ الجوهر من هذه الحوادث، ولم يتقدّمها، فحظّه في الوجود كحظّها؛ فهو مُحدَثٌ مثلها[4].

وبنحو هذه المقولة، قال أبو البركات النسفي[5]، موضحاً أنّ طريان

---

(١) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص ١١٢.

(٢) أي عن الأعراض.

(٣) التمهيد لأبي معين النسفي ص ٥.

(٤) انظر لترى الموافقة بين الماتريدية وبين المعتزلة: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص١٤٤.

(٥) هو عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، إمام من أئمة الماتريديّة، ويُلَّقب عندم بـ «حافظ الدين». له كتاب «التفسير». توفي سنة ٧١٠هـ. (انظر: الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة لعبد القادر القرشي٢/ ٢٤٩. وتاج التراجم لقاسم بن قطلوبغا ص٣٠. وهدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي ١/ ٤٦٤).

«العرض المحدَث في الجواهر يدلّ على حدوث الجواهر؛ لأنّ جوهراً ما لا ينفكّ عن عرض حادث، وما لا يخلو عن الحادث، فهو حادث»[1].

وحدوث الجواهر «يدلّ على محدثها، وذا قديم، وإلا لاحتاج إلى مُحدِث آخر، إلى ما لا يتناهى»[2] ويمتنع وجود حوادث لا أوّل لها[3].

وعلى هذه الطريقة التي ابتدعها ـ في الإسلام ـ الجهميّة، والمعتزلة، سار الماتريديّة كلُّهم، مثبتين حدوث العالم بحدوث الأجسام، وأنّها لا تخلو من الأعراض الحادثِة..

وقد تقدّم أنّه الدليل المعتمد عندهم دون سواه؛ حتى إنهم لم يلتفتوا إلى غيره من الأدلّة[4].

---

(١) تفسير النسفي لأبي البركات ١/ ٢٠٠.

(٢) تفسير النسفي لأبي البركات ١/ ٢٠٠.

(٣) وقد تقدّم برهان ذلك عند الأشعريّة.

وانظر من كتب الماتريديّة: الصحائف الإلهيّة لشمس الدين السمرقندي ص٤١٠ـ٤١٧، وشرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني ٢/ ١٢٠ـ١٣٦؛ فقد وضّحا امتناع حوادث لا أوّل لها، بنحو توضيح الأشعريّة المتقدّم، فمنعا مثلهم التسلسل في الآثار ـ وجود حادث قبل حادث ـ في الماضي، وطبّقا برهان القطع والتطبيق للبرهنة على امتناع حوادث لا أول لها.

(٤) انظر من مصادرهم ـ إضافةً إلى ما تقدّم:

أ ـ أصول الدين لأبي اليسر البزدوي (ت٤٩٣هـ) ص١٤ ـ ١٥.

ب ـ تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (ت ٥٠٨هـ) ـ مخطوط ـ ق٣٢ ـ ٣٢'.

جـ ـ البداية من الكفاية في الهداية لنور الدين الصابوني (ت٥٨٠هـ) ص١٩ـ ٢٠.

د ـ الصحائف الإلهيّة لشمس الدين السمرقندي (ت ٦٠٠هـ) ص٣٩٩ـ٤١٧.

هـ ـ شرح المواقف للجرجاني (ت٨١٦هـ) ٨/ ١ـ١٥.

و ـ المسايرة للكمال بن الهمام (ت٨٦١هـ) ص١٧ـ١٨، ٢٠ـ٢١.

ز ـ إشارات المرام من عبارات الإمام للبياضي (ت١٠٩٨هـ) ص٨٢ـ٩٤.

وقد توصلّ الماتريديّة إلى النتيجة نفسها التي توصلّ إليها أسلافهم من الجهميّة والمعتزلة، ومن تبعهم من الأشعريّة الكلاّبيّة، وهي: أنّ مالا يخلوا عن الحوادث، أو ما لا يسبق الحوادث، فهو حادث.

وسيأتي إن شاء الله ـ في المطلب التالي ـ عند توجيه استدلالهم بهذا الدليل على مذهبهم في الصفات، كيف عطلّوا ـ لأجله ـ الباري جلّ وعلا عن أكثر صفاته.

*****

المطلب الثاني
وجه استدلال الماتريديّة
بدليل الأعراض وحدوث الأجسام
على مذهبهم في الصفات

*** تقدّم الكلام عن معاصرة أبي منصور الماتريديّ لأبي الحسن الأشعريّ، وتلقّيهما الاعتقاد معاً عن تلاميذ ابن كُلاّب..**

ولا يبعد معتقد أبي منصور الماتريديّ عن معتقد أبي الحسن الأشعريّ ـ في طوره الثاني ـ كثيراً؛ إذ العوامل التى قرّبت بين معتقديهما كثيرة، أذكر منها:

١ـ وحدة المورد: إذ كلا الرجلين أخذا المعتقد عن تلاميذ ابن كُلاّب.

٢ـ وحدة المنهج: وكلا الرجلين انطلقا في ردودهما من مناهج أهل الكلام، ولم ينطلقا من منطلق منهج السلف ـ رحمهم الله ـ من الكتاب والسنّة.

٣ـ الاشتراك في الردّ على المعتزلة: إذ أنّ الماتريدي خصمٌ لدود للمعتزلة، مثل معاصره الأشعريّ، وقد تصديا للمعتزلة، وخالفاهم في مسائل مشهورة.

٤ـ تشابه التأثّر بالمعتزلة: إذ وافق كل واحد من الرجلين المعتزلة في بعض أصولهم الكلاميّة، والتزم لوازمها؛ فبدت أقواله غير منسجمة مع مذهب السلف، سيّما في صفات الله تعالى.

ويتّضح هذا في موافقة الرجلين ـ كسلفهما ابن كلاّب ـ للمعتزلة

والجهميّة في دليل الأعراض وحدوث الأجسام، والأصل الذي تضمنّه: (ما قامت به الحوادِث لا يخلو منها وما لا يخلو من الحوادِث فهو حادِث).

وقد تقدّم تلقّف الماتريديّ، وأتباعه لهذا الدليل، وشرحهم له.

والكلام ها هنا عن توجيه استدلالهم به على نفي صفات الله تعالى.

ولبيان ذلك قسّمت هذا المطلب إلى مسائل.

*****

المسألة الأولى: وجه استدلال الماتريدي وأتباعه بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على معتقدهم في أفعال الله الاختياريّة:

لم يُفرّق الماتريديّة بين صفات الذات، والصفات الفعليّة المتعدية؛ كالخلق، والرِّزْق، والإحياء، والإماتة، والإحسان، ونحو ذلك.. وقالوا بأزليّة الجميع؛ فالصفات الفعليّة المتعدية - عندهم - أزليّة، كصفات الذات، سواءً بسواء.

وفي ذلك يقول قائلهم[1]:

* صفات الذات والأفعال طراً   قديمات مصونات الزوال[2] *

والماتريديّة في هذا الباب - في أفعال الله تعالى - يختلفون عن الأشعريّة، ويبدو اختلافهم هذا في الفروق التالية:

١ - أفعال الله تعالى ليست قديمةً عند الأشعريّة[3].

أفعال الله تعالى قديمة عند الماتريديّة[4].

---

(١) صاحب متن بدء الأمالي: علي بن عثمان الأوشي الفرغاني. ماتريديّ يلقّب بإمام الحرمين. توفي سنة ٥٦٩هـ.

ومتن بدء الأمالي من المتون التي ركّزت على الإيضاح الموجز للعقيدة الماتريدية. وقد اهتمّ الماتريديّة بهذا المتن، وشرحوه عدّة شروح، منها شرح الملا علي القاري الموسوم بـ «ضوء المعالي شرح بدء الأمالي».

(انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة ٢/ ١٠٩٠. وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي ٢/ ١٢٧. والجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر القرشي ٢/ ٥٨٣).

(٢) ضوء المعالي شرح بدء الأمالي لملا علي القاري ص٢٥. وانظر نثر اللآلئ على نظم الأمالي لعبد الحميد الآلوسي ص٢٨.

(٣) انظر تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للقاني ص٨٩.

(٤) انظر المصدر نفسه ص٧٥، ٨٩.

٢ ـ أفعال الله تعالى هي تعلّقات القدرة التنجيزيّة الحادثة[١] عند الأشعريّة[٢].

أفعال الله تعالى مندرجة تحت صفة التكوين القديمة عند الماتريديّة[٣].

٣ ـ التكوين ليس صفةً عند الأشعريّة، بل هوأمر اعتباري يحصل من نسبة المؤثّر إلى الأثر، وهو من تعلّقات القدرة التنجيزيّة الحادِثة. فالقدرة قديمة ـ عندهم ، والتكوين حادِثٌ.

أما عند الماتريديّة: فالتكوين صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، يُوجِد بها، ويُعدِم بها. لكن إن تعلّقت بالوجود تُسمّى إيجاداً، وإن تعلّقت بالعدم تُسمّى إعداماً، وإن تعلّقت بالحياة تُسمّى إحياءً، وهكذا[٤]. .

فالقدرة والإرادة القديمتان ـ عند الأشعريّة ـ تشبهان في تعلّقاتهما صفة التكوين القديمة عند الماتريديّة ؛ إذ القدرة والإرادة عند الأشعريّة هما مبدأ الإيجاد، بينما مبدأ الإيجاد عند الماتريديّة: صفة التكوين.

وقد أشار إلى هذا: أبو عذبة[٥] في كتابه: «الروضة البهيّة فيما بين الأشاعرة والماتريديّة»[٦]، فقال: «مبدأ الإيجاد عند الماتريديّة هو صفة

---

(١) الحادِثة ليس نعتاً للقدرة، بل نعت للتعلّقات، أما القدرة فهي قديمة عند الأشعريّة.

(٢) انظر تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للقاني ص٧٥.

(٣) انظر المصدر نفسه ص٧٥، ٨٩.

(٤) انظر تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للقاني ص٧٥.

(٥) الحسن بن عبد المحسن. أحد متكلّمي الأشعريّة. توفي بعد سنة ١١٧٢هـ.
(وانظر: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي ١/ ٢٩٩. وإيضاح المكنون له ١/ ٥٩٣. والأعلام للزركلي ٢/ ١٩٨).

(٦) وقد فرغ من تصنيفه سنة ١١٧٢هـ، كما في إيضاح المكنون لإسماعيل باشا البغدادي ١/ ٥٩٣.

التكوين، وعند الأشعريّة هو صفة القدرة والإرادة»[1].

٤ ـ وأكثر ما يظهر الاختلاف بين الأشعريّة والماتريديّة في هذا الباب ـ أفعال الله تعالى: في مسألة الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق، والتكوين والمكوَّن. .

فالأشعريّة ـ كلُّهم ـ يقولون: الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق، والتكوين هو المكوّن:

والفعل ـ عندهم ـ عين المفعول ـ وهو حادث ـ من غير أن تقوم بالربّ تعالى صفة الفعل الأزليّة. وكذا الخلق ـ عندهم ـ عين المخلوق ـ وهو حادِث ـ من غير أن تقوم بالربّ تعالى صفة الخَلق الأزليّة، بل مردّ ذلك إلى صفتَيْ الإرادة والقدرة الأزليّتَيْن ذواتا التعلّقين[2].

وقد تقدّم أنّ الذي حدا بهم إلى ذلك أمران:

الأول: فرارهم من نسبة قيام الحوادِث بذات الله ـ بزعمهم ـ إذ لو كان الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول ـ والمخلوق والمفعول حادِثان ـ لقامت الحوادِث بذات الله تعالى. وهذا مناقض لدليل الأعراض وحدوث الأجسام.

الثاني: قولهم بقدم الصانع، وحدوث العالمَ: إذ القول بقدم قيام صفة الفعل بالله ـ تعالى ـ يلزم منه ـ عندهم ـ قِدم المفعول. لذلك قالوا بحدوث المفعول، من غير أن تقوم بذات الله ـ جلّ وعلا ـ صفة الفعل الأزليّة؛ إذ الفعل عين المفعول.

وكلا الأمرين غامضان، وهما متشابكان، لا ينفكّ أحدهما عن صاحبه. .

---

(١) الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريديّة ص٤١.

(٢) تقدّم الكلام عنها ص٧٩، ٨٠.

فصفة الخلق ـ مثلاً ـ أزليّة؛ كصفة الوجه واليدين، لكنّها لم تقم بالله تعالى، ولا تقوم به ـ عندهم ـ يُوصف بها، من غير أن تقوم به:

ـ إذ لو قامت أزلاً: لوجدت معه حوادِث قديمة، وهذا يُبطل القول بحدوث العالم.

ـ ولو قامت به بعد ذلك: لقامت به الحوادِث، فكان محلاً لها، وهذا يُخالف دليل الأعراض وحدوث الأجسام، والأصل الذى تضمّنه: (ما لا يخلو عن الحوادِث، فهو حادِث).

والتفريق حاصلٌ ـ عند الأشعريّة ـ بين وصف الله نفسه ـ جلّ وعلا ـ بهذه الصفة، وحصول أثرها؛ فالوصف قديم، وحصول الأثر حادِثٌ من غير قيام لهذا الوصف بالله تعالى[1].

وقد حاول الأشعريّة الخروج من هذه المتاهة بقولهم: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول.

إلاّ أنّ الماتريديّة كانوا أوضح منهم في هذا الباب: فقالوا: الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، والتكوين غير المكوّن، مع قولهم بأزليّة صفات الأفعال المتعدية؛ كالخلق، والإحياء، والرزق، وغير ذلك، وإن كان المفعول منها حادِثاً.

يقول الماتريدي: «والأصل أنّ الله إذا أطلق الوصف له، وُصِف بما يُوصف من الفعل والعلم ونحوه، ويلزم الوصف به في الأزل. وإذا ذُكر معه الذي هو تحت وصفه من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكوَّن، يُذكر فيه أوقات تلك الأشياء؛ لئلاً يُتوهّم قِدم تلك الأشياء»[1].

---

(١) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص٢٩٩.

(٢) التوحيد للماتريديّ ص٤٧.

فهو يُفرّق بين الفعل والمفعول، مع قوله بأزليّة صفة الفعل.

وقد وضّح طريقته في ذلك، وردّ على من زعم أنّ الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ**﴾[1]. فقال: «ثمّ الآية تردّ على من يقول: بأنّ خَلْقَ الشيء هو ذلك الشيء نفسه؛ لأنّه قال: ﴿**إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا**﴾؛ ذكر «قضى»، وذكر «أمراً»، وذكر «كن فيكون». ولو كان التكوين والمكوَّن واحداً، لم يحتج إلى ذكر «كن» في موضع العبارة عن التكوين. فالـ «كن» تكوينه، «فيكون» المكوَّن. فيدلّ أنّه غيره»[2].

وكذا ذكر أبو اليسر البزدوي[3] أنّ التكوين غير المكوَّن، فقال: «وإذا قلنا إنّ التكوين والمكوَّن واحد: فقد نقضا ما أجمعنا عليه، وأنكرنا ما أقررنا به؛ فإنّ فيه إنكار الفعل أصلاً، فدلّ الإجماع على أن التكوين غير المكوَّن..»[4].

وهذا الأمر ـ أي التكوين غير المكوّن ـ محلّ إجماع عند الماتريديّة[5].

وصفة التكوين هذه قديمة أزليّة عند الماتريديّة؛ يقول الماتريديّ: «ثمّ

---

(١) سورة البقرة، جزء من الآية: ١١٧.

(٢) تأويلات أهل السنة للماتريدي ص٢٣٤.

(٣) هو محمد بن محمد البزدوي القاضي، الملقّب بـ «صدر الإسلام». من أعيان الماتريديّة، وكبار علمائهم. وكتابه أصول الدين من أهم مصادرهم. توفي سنة ٤٩٣هـ.
(انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر القرشي٤/ ٩٨. ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ٢/ ١٦٥. وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي ٢/ ٧٧)

(٤) أصول الدين لأبي اليسر البزدوي ص٦٩.

(٥) انظر: التمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي ص٢٩. والعقائد النسفيّة لعمر النسفي ص ٢٢. وشرح العقائد النسفيّة للتفتازاني ص٣٢، ٣٣. وشرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص٢١.

لا يخلو التكوين: إمّا أن لم يكن، أو كان في الأزل. فإن لم يكن فحدث؛ فإمّا أن حدث بنفسه: ولو جاز ذلك في شيء، لجاز في كلّ شيء. أو بإحداث آخر: فيكون إحداث بإحداث، إلى ما لا نهاية له، وذلك فاسد. ثَبَتَ أنّ الإحداث والتكوين ليس بحادِث، وأن الله تعالى موصوفٌ في الأزل أنّه محدِثٌ مكوِّنٌ، ليكون كلّ شيء في الوقت الذي أراد كونه فيه»[1].

ويقول ملاّ علي القاري[2]: «أنّ التكوين إن حَدَثَ بالتكوين: فهو تكوين محتاج إلى تكوين؛ فيؤدي إلى التسلسل، وهو باطل. أو ينتهي إلى تكوين قديم، وهو الذي ندّعيه. أو لا بتكوين أحد؛ ففيه تعطيل الصانع.. والحاصل: أنّا نقول: التكوين قديم..»[3].

إذاً: «التكوين صفة لله تعالى أزليّة؛ وهو تكوينه للعالَم ولكلّ جزء من أجزائه لوقت وجوده»[4]؛ فالشيء يكون في الوقت الذي يُريد الله تعالى كونه فيه.

أمّا المكوَّن: فهو حادِث عند الماتريديّة؛ يقول ملا علي القاري:

---

(١) تأويلات أهل السنة للماتريدي ص٢٣٤.

(٢) هو علي بن سلطان محمد، أبو الحسن الهروي المكي، المعروف بملا علي القاري. من أئمةالماتريديّة، وكبار علماء الحنفيّة المتأخّرين. توفي سنة ١٠١٤هـ.
(انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة ٢/ ١٠٩٠، ١٢٨٧، ١٣٦٤، ١٨٥٩. وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادى ١/ ٧٥١. والأعلام للزركلي ٥/ ١٣. ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٧/ ١٠٠).

(٣) شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص٢١.

(٤) العقائد النسفيّة لعمر بن محمد النسفي ص٢٢. وانظر: بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص١٦ـ١٨. وتبصرة الأدلة له ١/ ٣٣٩. والمسامرة شرح المسايرة لابن أبي الشريف ص٨٥. وإشارات المرام من عبارات الإمام للبياضي ص٢١٣. وشرح الطحاوية للميداني الغنيمي ص٥٧. والروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريديّة لأبي عذبة ص٤٠.

«والحاصل: أنّا نقول: التكوين قديم، والمتعلق به هو المكوَّن، وهو حادث... على أنّ التكوين في الأزل لم يكن ليكون العالَم به في الأزل، بل ليكون وقت وجوده. فتكوينه باق أبداً، فيتعلّق وجود كلّ موجود بتكوينه الأزليّ»[1].

وصفات الله الفعليّة المتعدية ـ عند الماتريديّة ـ ترجع إلى صفة التكوين الأزليّة هذه؛ فقد نفَوْا تجدّد الفعل، ونفَوْا تعلّقه بمشيئة الله تعالى وإرادته مُطلقاً. وليس لهم حُجّة في ذلك: إلا امتناع حلول الحوادِث، وامتناع تسلسلها أو دوامها[2].

فالقول بأزليّة صفة التكوين، وأنّ صفات الله الفعليّة مندرجة تحت هذه الصفة، وترجع إليها: قد بُنِيَ على نفي حلول الحوادِث بذات الله تعالى؛ لئلا يكون الله تعالى محلاً للحوادِث ـ بزعمهم ، وقد انبنى ذلك على دليل الأعراض وحدوث الأجسام[3].

هذا عن صفات الله الفعليّة المتعدية.

أمّا الصفات الفعليّة اللازمة؛ كالاستواء، والمجيء والنزول، ونحو ذلك: فقد نفاها الماتريديّة؛ فراراً ـ بزعمهم ـ من حلول الحوادِث بذات الله تعالى؛ إذ الصفات الفعليّة اللازمة ـ كالمتعدية ـ من الصفات الاختياريّة، وقيام الصفة الاختياريّة بالله تعالى: قيام للحوادِث بذات الربّ تبارك وتعالى، وقد تقدّم أنّهم يقولون بامتناع قيام الحوادِث بذات الله تعالى.

---

(١) شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص٢١.

(٢) انظر الماتريديّة دراسة وتقويماً لأحمد عوض الله الحربي ص٣٠٣.

(٣) انظر التوحيد للماتريدي ص٥٣، ٦٩. والروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريديّة لأبي عذبة ص٣٩ـ٤٣.

ويتّضح نفيهم لقيام الصفات الفعليّة اللازمة بذات الله تعالى في الوقفات التالية:

الوقفة الأولى: في نفيهم لاستواء الله تعالى على عرشه، وعلوّه على خلقه[1]:

قد تقدّم أنّ ابن كلاّب، والكُلاّبيّة، والأشعريّ، وقدماء الأشعريّة: كلّهم على إثبات علوّ الله تعالى فوق خلقه واستوائه جلّ وعلا على عرشه (مع نفي الفعل الاختياريّ عنه تعالى).

أمّا متأخّروهم: فقد أجمعوا على تعطيل الله تعالى عن هذه الصفة، وأوّلوها بما لا يسعفه برهان، ولا تؤيّده حجة..

فالبون شاسع - إذاً، والفرق كبير بين متقدّمي الأشعريّة، ومتأخّريهم.

أمّا عند الماتريديّة: فنفي العلوّ والاستواء وُجِدَ عند رأس المذهب؛ أبي منصور الماتريديّ، وعلى منهجه سار أتباعه من بعده.

ولا يبعد أنّ نفي الاستواء، ونفي غيره من الصفات الفعليّة اللازمة انتقل إلى متأخّري الأشعريّة عن طريق الماتريديّ وأتباعه.

ويُعزى هذا التعطيل المبكّر - في الماتريديّة - إلى إطلاق الماتريديّ العنان لعقله القاصر، وإعطائه قدراً كبيراً من السلطة على معارضة النقل.

فقد فهم الماتريديّ وأتباعه - بعقولهم - أنّه يلزم من إثبات نصوص العلوّ والاستواء على ظاهرها: التجسيم، وأن يكون الله تعالى في جهة، وأن يكون متحيّزاً. وقالوا: إنّ ذلك وصف الخلائق.

فلو كان الله تعالى في جهة: فلا بُدّ - على حدّ زعمهم - أن يكون

---

(1) صفة العلو من الصفات الذاتيّة. والماتريديّة قد قرنوا بينه وبين الاستواء في النفي، ذاكرين الشبهات عينها للصفتين، لذا ذكرته ها هنا.

بينه وبين الجهة مسافة مقدّرة، ويتصوّر أن يكون أزيد من ذلك، أو أنقص منه، أو مساويه؛ فلو ساواه أو نقص عنه لكان متناهياً، ولو زاد عليه لكان متحيّزاً[1].

ولو كان سبحانه في جهة: للزم - بزعمهم - قدم المكان والجهة والحيّز، ولزم كونه تعالى جوهراً، وجسماً محيّزاً، ومركباً، ومحلاً للحوادث[2].

يقول الماتريديّ: «لو كان العرش الذي قال عزّ وجلّ: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[3] هو ما فهمه أهل التشبيه من مكان: لم يكن ليجب أن يفهم من الاستواء عليه الاستقرار، وأن يكون لله مكان يُوصف بالكون فيه وعليه؛ لأنّه ليس في كون أحدٍ في مكان وإن جلّ قدره وعظم خطره رفعة ولا نباهة... بل كل منسوب إلى مكان من جهة التمكين فيه والقرار: منسوبٌ إلى استعانة وحاجة منه إليه، جلّ عن ذلك. وعلى أنّه إمّا أن يكون مثله، أو أعظم منه لكان له عديلاً بالعظمة، أو دونه، ومن السخف الجلوس على مكان لا يطمئنّ به، أو يقصر عنه؛ إذ قد يجوز أن يزاد فيه، فيكون أعظم منه، جلّ الله عن هذا الوصف وتعالى، بل كان ولا مكان، فهو على ما كان. يتعالى عن الاستحالة أو التغيّر؛ إذ هو أثر الحدث وأمارة الكون بعد أن لم يكن..»[4].

---

(١) انظر: كتاب التوحيد للماتريديّ ص٧٠. والبداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين لنور الدين الصابوني ص٤٥، ٤٧. وشرح العقائد النسفية للتفتازاني ص٤٠. والنبراس للفريهاري ص١٧٨-١٧٩.

(٢) انظر: شرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٠-٢٢. وشرح العقائد النسفية للتفتازاني ص٤٠. والنبراس للفريهاري ص١٧٨-١٧٩.

(٣) سورة طه، الآية: ٥.

(٤) تأويلات أهل السنة للماتريديّ - مخطوط - ١/ل ١٧٨ - الظاهرية. وانظر المصدر نفسه - مطبوع - ص٤٣٦. وانظر أيضاً نحواً من هذا الكلام في كتاب التوحيد للماتريديّ ص٦٩-٧٠.

وقال أبو المعين النسفي[1]: «إنّ صانع العالَم... لا يُوصف بكونه متمكناً فى مكان، لما أنّ القول بقدم المكان باطل؛ إذ هو غير متمكن في الأزل...»[2].

فلو قالوا بقدم هذه الصفة: لأدّى ذلك إلى القول بقدم المكان ـ بزعمهم.

أمّا لو قالوا بحدوثها؛ لأدّى ذلك إلى أن يكون الله تعالى محلاً للحوادث ـ بزعمهم، يقول أبو المعين النسفي: «وإذا كان الله تعالى غير متمكن في الأزل، ولا مماس للعرش، فلو تمكّن بعد ما خلق المكان لتغيّر عمّا كان عليه، ولحدثت فيه مماسة. والتغيّر وقبول الحوادث من أمارات الحدث، وهو مستحيل على الله تعالى»[3].

ولو كان الله مستوياً على العرش: **فلا بُدّ ـ على حدّ زعمهم ـ أن يكون بينه وبين مكان الاستقرار** مسافة مقدّرة، ويتصوّر أن يكون أزيد من ذلك، أو أنقص منه، أو مساويه؛ فلو ساواه أو نقص عنه لكان متناهياً، ولو زاد عليه لكان متحيّزاً:

يقول أبو المعين النسفي: «ثمّ إنّ الله تعالى لو كان متمكّناً على العرش، لكان الأمر لا يخلو: إمّا إن كان أكبر من ساحة العرش، وإمّا إن كان مثل ساحة العرش لم ينتقص منها ولم يفضل عنها، وإما كان أصغر منها..»[4].

---

(١) تقدمت ترجمته ص١٢٢.

(٢) التمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي ص١٨.

(٣) التمهيد فى أصول الدين لأبي المعين النسفي ص١٨. وانظر كتاب التوحيد للماتريديّ ص٧٥.

(٤) التمهيد فى أصول الدين لأبي المعين النسفي ص١٨.

ثمّ بيّن بطلان الافتراضات الثلاثة:

إن كان أكبر من ساحة العرش: كان متبعضاً متجزئاً، وهذا باطل.

وإن كان «مساوياً لساحة العرش، أو أصغر منه، كان محدوداً متناهياً، وهو من أمارات الحدث»[1].

فلا يجوز عند الماتريديّة وصف الله تعالى بالعلوّ ولا الاستواء؛ إذ ذلك من صفات الأجسام، والله تعالى ليس بجسم.

لذلك قالوا عن الله سبحانه وتعالى: «ليس على العرش، ولا على غيره، ولا فوق العرش[2]، ولا فوق العالَم[3]؛ إذ ذلك كله من صفات الأجسام بزعمهم[4].

وقالوا أيضاً: إنّ الله لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا متّصلاً بالعالَم، ولا منفصلاً عنه[5]، ولا فوق العالَم، ولا تحته، ولا يمينه، ولا شماله، ولا خلفه، ولا أمامه، ولا في جهة من الجهات الست[6].

---

(١) التمهيد فى أصول الدين لأبي المعين النسفى ص١٨.

(٢) أصول الدين لأبى اليسر البزدوي ص٢٨. وانظر ضوء المعالي شرح بدء الأمالي لملا علي القاري ص٢٥.

(٣) انظر أصول الدين للبزدوي ص٣١.

(٤) انظر: التمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي ـ مخطوط ـ ق٥/ ب ـ٦/ أ. وعمدة الاعتقاد لحافظ الدين النسفي ـ مخطوط ـ ق٦/ أ. ومدارك التنزيل وحقائق التأويل له١/ ٥٢٤.

(٥) انظر: كتاب التوحيد للماتريديّ ص١٠٧. والدرة الفاخرة للجامي ص٢٠٢. وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٣. وشرح العقائد النسفيّة للتفتازاني ص٤٢. وإشارات المرام للبياضي ص١٩٧. والنبراس للفريهاري ص١٨٤. وتبديد الظلام المخيّم من نونية ابن القيم للكوثري ص٣٥، ٧٨.

(٦) انظر: شرح المواقف للجرجاني ٨/ ١٩. وشرح العقائد النسفية للتفتازاني ص٤٠. والنبراس للفريهاري ص١٨٠. وضوء المعالي شرح بدء الأمالي لملا علي القاري ص٢٣ـ٢٥.

بل بلغ بهم التعطيل مبلغاً كَفَّرو بسببه مَنْ وصف الله تعالى بأنّه في السماء، أو مستوٍ على عرشه، أو وصفه بأنّه فوق[1].

يقول أبو المعين النسفي[2]: «من وصفه أنّه على شيء: فقد وصفه بأنّه محتاج محمول. فيكفر»[3].

ويقول الكوثريّ[4]: «من جوّز في معبوده الدخول، أو الخروج والاستقرار: فهو عابد وثن»[5].

ويقول أيضاً - في موضع آخر - حاكياً عن مثبتة الاستواء: «لا حظّ لهم من الإسلام... جعلوا صنمهم الأرضي صنماً سماوياً..»[6].

وقال في موضع ثالث: «واعتقاد حلول الحوادث فيه جلّ شأنه كفر صراح عند أهل السنّة»[7].

أمّا آيات الاستواء: فليست عند الكوثريّ من آيات الصفات:

---

(١) انظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم المصري ٥/ ١٢٠.

(٢) تقدّمت ترجمته ص١٢٢.

(٣) بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص٢٥-٢٦.

(٤) هو محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري. حنفي المذهب، ما تريديّ المعتقد. كان سبّاباً لكثير من علماء الإسلام، طعّاناً عليهم، لعّاناً لهم، وقّاعاً في أعراضهم، حرباً على العقيدة السلفية وحملتها. سِلْماً لعقيدة الجهميّة وأشياعهم، وغيرها من المعتقدات المخالفة لمعتقد السلف. توفي سنة ١٣٧١هـ.

(انظر: الإمام الكوثري - مقدّمة مقالات الكوثري - لتلميذ الكوثري أحمد خيري. والأعلام للزركلي ٦/ ١٢٩. والماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات لشمس الدين الأفغاني١/ ٣٤٠-٣٧٦، ٥٤٥-٥٥٠، ٢/ ١١٠-١١٩، ٣/ ٢٨٥-٣٠٢، ٤٩١-٥٢٥).

(٥) تبديد الظلام المخيم عن نونية ابن القيم للكوثري ص٣٥.

(٦) تعليقات الكوثري على تبيين كذب المفتري لابن عساكر حاشية ص٢٨.

(٧) مقالات الكوثري ص٢٨٣.

يقول الكوثري عن نصوص الاستواء: «وعَدُّ ذلك صفةً: إخراجٌ للكلام عن ظاهره.. وقد أجمعت الأمّة على أنّ الله تعالى لا تحدُث له صفة، فلا مجال لعدّ ذلك صفة»[1].

وقد عطّل الماتريديّة صفة الاستواء، وحرّفوا معناها إلى الاستيلاء، وأيّدوا تحريفهم ببيت الأخطل النصراني[2]:

* قد استوى بشر على العراق* *من غير سيف ودم مهراق*

زاعمين أنّ هذا البيت المختلق المكذوب حجة لهم على تحريف معنى الاستواء إلى الاستيلاء[3].

وعطّلوا صفة العلوّ والفوقية، وحرّفوا ظاهر نصوصهما..

وقالوا: إنّ المراد بالفوقيّة: فوقية القهر والربوبيّة والعظمة، لا فوقيّة المكان؛ لأن الله يتعالى عن المكان[4].

وزعموا أنّ المراد بالعلوّ: علوّ القهر والغلبة والمنزلة، لا علوّ المكان[5].

---

(١) مقالات الكوثري ص٢٩٤ـ٢٩٥.

(٢) تقدّمت ترجمة الأخطل النصراني ص٥٢ من هذا الجزء.

(٣) انظر: كتاب التوحيد للماتريديّ ص٧٢ـ٧٣. وبحر الكلام لأبي المعين النسفي ص٢٥. والبداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين لنور الدين الصابوني ص٤٦. وعمدة الاعتقاد لحافظ الدين النسفي ـ مخطوط ـ ق٦/أ. المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة لابن الهمام مع شرحَيْه ص٣٥.

(٤) انظر: تأويلات أهل السنة للماتريديّ ص٣٠٤. وكتاب التوحيد له ص١٠٥. وإشارات المرام للبياضي ص٩٨. وإتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين للزبيدي ١٠٨/٢. وتعليقات الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص٤٠٦.

(٥) انظر: التوحيد للماتريديّ ص٧١، ٧٥ـ٨٥، ١٠٥. وإشارات المرام للبياضي ٩٨. وإتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين للزبيدي ١٠٨/٢. وتعليقات الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص٤٠٦. وتبديد الظلام المخيم على نونية ابن القيم للكوثري ص٨٨.

والملاحظ على الماتريديّة أنّهم يستندون في نفي هذه الصفات ـ كفعل أسلافهم ـ إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

فلا يُوصف الله تعالى ـ عندهم ـ بالاستواء لئلاّ يُوصف بالتغيّر الذي هو من خصائص المحدَثات، ولئلاّ يكون محلاً للحوادث.

ولا يوصف بالفوقيّة، والعلوّ، والاستواء لئلاّ يكون في حيّز وجهة؛ إذ الحيّز والجهة من خصائص الأجسام، والله ليس بجسم ـ على حدّ زعمهم.

الوقفة الثانية: في نفيهم لنزول الربّ جلّ وعلا:

قد تقدّم أنّ ابن كلاّب، والكُلاّبيّة، والأشعريّ، وقدماء الأشعريّة: كلّهم أثبتوا نزول الله تبارك وتعالى (مع نفي الفعل الاختياريّ عنه تعالى).

أمّا متأخّروهم: فقد أجمعوا على تعطيل الله تعالى عن هذه الصفة، وأوّلوها بما لا يسعفه برهان، ولا تؤيّده حجة..

فالتطوّر المواكب للمعتزلة واضحٌ في مذهب الأشعريّة..

أمّا عند الماتريديّة: فلم يحدث تطوّر في هذه الصفة كما حدث للأشعريّة؛ بل بقيت أقوال رأس الماتريديّة؛ أبي منصور النافية لنزول الله تبارك وتعالى على الحقيقة معتمدةً عند أتباعه المتقدّمين منهم والمتأخّرين.

ويعزو الماتريديّ سبب نفي نزول الربّ تبارك وتعالى، لاحتمال تغيّر وزوالٍ من اتّصف بهذه الصفة؛ لأنّ الخلق قد عُرِفوا بالتغيّر والزوال، «ومن يكون على حال، ثمّ على أخرى، فهو من الآفلين بالتحقيق»[1]، «فَمَثَلُهُ في حقيقة الفعل والكلام على ما قال إبراهيم ـ عليه السلام: ﴿لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[2]»[3].

---

(١) كتاب التوحيد للماتريديّ ص ٥٣.

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٣) كتاب التوحيد للماتريديّ ص ٥٣.

لذلك عَمَدَ الماتريديّ وأتباعه إلى تأويل هذه الصفة بشتّى أنواع التأويلات، فراراً منهم عن إثبات هذه الصفة على ظاهرها..

قال أبو اليسر البزدوي(١): «.. فليس النزول من صفات الأجسام؛ فإنّ النزول ليس بانتقال، بل هو اتّصال أثر الشيء بالشيء، أو اتّصال الشيء بالشيء، فيكون معنى قوله: «إنَّ اللهَ يَنْزِلُ إلى سَمَاءِ الدُّنْيَا»(٢)، أي يتصل آثار قدرته، وآثار رحمته، وآثار غضبه، إلى سماء الدنيا....، وهذا الجواب كافٍ، وعليه الاعتماد»(٣).

وقال أبو المعين النسفي(٤): «النزول من الله: الاطّلاع والإقبال على عباده؛ يعني ينظر على عباده بالرحمة..»(٥).

وأوّل الجرجاني(٦) نزول الربّ تبارك وتعالى: بنزول اللطف والرحمة(٧).

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١٣٤.

(٢) جزء من حديث أبي هريرة المرفوع، وفيه قوله عليه السلام: «ينزِلُ ربُّنا تباركَ وتعالى كلَّ ليلة إلى السَّماء الدُّنْيا حينَ يَبقى ثُلُثُ اللّيْلِ الآخِرُ، يقولُ: من يَدْعُوني فأستجيبَ له؟ مَن يَسأَلُني فأُعطِيَهُ؟ من يستغفِرُني فأَغفِرَ لهُ؟». الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ١/ ٣٥٦، ك التهجّد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل، رقم ١١٤٥. ومسلم في صحيحه ١/ ٥٢١ ـ ٥٢٣، ك صلاة المسافرين، باب الترغيب والذكر في آخر الليل والإجابة فيه، رقم ٧٥٨.

(٣) أصول الدين للبزدوي ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٤) تقدمت ترجمته ص ١٢٢.

(٥) بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص ٢٤.

(٦) هو أبو الحسن علي بن محمد، المعروف بـ «السيد سَنَد الجرجاني». شارح كتاب المواقف للإيجي. كان متبحّراً في علم الكلام، متعمّقاً في الفلسفة، على مذهب أبي منصور الماتريديّ في العقيدة. توفي سنة ٨١٦هـ.
(انظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ٢/ ١٩٦. ومفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده ١/ ١٩٣. والضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي ٥/ ٣٢٨. والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني ١/ ٤٨٨).

(٧) انظر شرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٥.

وأوّله البياضي[1]: بنزول برّه وعطائه[2].

وأوّله ملاّ علي القاري[3]، والكوثري[4]: بنزول بعض ملائكته، أو نزول مناديه[5].

وكلُّ الماتريديّة لا تُقِرُّ بإثبات نزول الله تعالى على ظاهره؛ زاعمين أنّ إثبات هذه الصفة على ظاهرها، يلزم منه الانتقال، والانتقال من خصائص الأعراض والأجسام، وهو يستلزم الزوال والتغيّر لله تعالى، فيكون من الآفلين[6]..

الوقفة الثالثة: في نفيهم لمجيء الله تعالى وإتيانه:

نفى الماتريديّ أن يتّصف الله جلّ وعلا بصفتَيْ المجيء والإتيان على ظاهرهما، زاعماً أنّ إثباتهما يستلزم التجسيم، ويستلزم قيام الحوادِث بذات الله تعالى.

يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿ **هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ** ﴾[7]: «قيل: ﴿ **أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّه** ﴾: بأمره... وقيل:

(١) هو كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الدين الرومي البياضي. أحد علماء الماتريديّة. توفي سنة ١٠٩٨هـ. (انظر: إتحاف السادة المتقين للزبيدي ٢/ ٣. وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي ١/ ١٦٤. والأعلام للزركلي ١/ ١٩٢).

(٢) انظر إشارات المرام للبياضي ص ١٨٩.

(٣) تقدمت ترجمته ص ١٣٥.

(٤) تقدمت ترجمته ص ١٤١.

(٥) انظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٣/ ١٤٣ ـ ١٤٤. ومقالات الكوثري ص٣٤٩.

(٦) انظر: كتاب التوحيد للماتريديّ ص ٥٣، ٧٧. وأصول الدين للبزدوي ص ٢٧. ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لملا علي القاري ٣/ ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٧) سورة البقرة، جزء من الآية ٢١٠.

﴿يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾: أي أمر الله... والأصل في هذا ونحوه: أنّ إضافة هذه الأشياء إلى الله عزّ وجلّ لا تُوجِب حقيقة وجود تلك الأشياء منه على ما يوجد من الأجسام... تحقيق ذلك: نحو ما يُقال: جاء إليَّ أمرٌ فظيع، و﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾[1]، وجاء فلان بأمر كذا، وجاءكم رسول؛ فذكر المجيء والإتيان لا على تحقيق وجود ذلك منه. فعلى ذلك يخرج ما أضاف الله عزّ وجلّ إلى نفسه من المجيء والإتيان والاستواء منه على تحقيق ما يكون من الأجسام.... ثمّ الأ صل: أنّ الإتيان والانتقال والزوال في الشاهد إنّما يكون لخلّتين: إمّا لحاجة بدت، فيحتاج إلى الانتقال من حال إلى حال، والزوال من مكان إلى مكان ليقضيها. أو لسآمة ووحشة تأخذه فينتقل من مكان إلى مكان لينفي عن نفسه تلك. وهذان الوجهان في ذي المكان، والله تعالى يتعالى عن المكان؛ كان ولا مكان، فهو على ما كان. فالله تعالى يتعالى عن أن تمسّه حاجة، أو تأخذه سآمة. فبطل الوصف بالإتيان والمجيء والانتقال من حال إلى حال، أو من مكان إلى مكان»[2].

فلا يجوز وصف الله تعالى بهذين الوصفين عند الماتريديّ ـ مع أنّ النصّ جاء بهما ـ، بل يجب تأويلهما؛ لئلاّ يؤدّي اتّصاف الله تعالى بهما على ظاهرهما إلى حلول الحوادِث، وإلى التجسيم؛ إذ الانتقال من خصائص المحدَثين وصفات المخلوقين بزعمهم..

وقد تابع الماتريديّ على تأويل هاتين الصفتين من جاء بعده من المنتسبين إليه، وقرّروا مثله أنّ الله تعالى لا يجوز أن يُوصف بهاتين

(١) سورة الإسراء، جزء من الآية ٨١.

(٢) تأويلات أهل السنة للماتريديّ ص ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

الصفتين على ظاهرهما:

يقول أبو المعين النسفي[1]: «لا يجوز أن يُوصف الله بالمجيء والذهاب؛ لأنّهما من صفات المخلوقين وأمارات المحدثّين، وهما صفتان منفيتان عن الله. ألا ترى أنّ إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه كيف استدلّ بالمنتقل من مكان إلى مكان أنّه ليس بربّ، حيث قال: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[2]. ومعنى قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[3].... ومعنى قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَ الْمَلائِكَةُ﴾[4]: يعني بعد ما أثبتنا من الدلائل أنّه لا شبيه له، ولا مجيء له، ينظرون إتيانه في ظلل من العمام ويعتقدون هذا ليؤمنوا به. وهذا في صفات الله تعالى مُحال»[5].

فمُحالٌ أن يتّصف الله تعالى بهاتين الصفتين عند الماتريديّة؛ لأنّ اتّصافه بهما يستلزم التغيّر والانتقال ـ بزعمهم، وهما من أمارات الحدوث وفق أصلهم: أنّ كلّ مُحدَث مخلوق.

وعلى مِنوال رأس فرقة الماتريديّة؛ أبي منصور، نسج أتباعه من بعده؛ فنفَوْا اتّصاف الله تعالى بهاتين الصفتين ـ المجيء والإتيان، وعمدوا إلى تأويلهما بما لا تؤيّده حجّة، ولا يُسعفه برهان.

فأوّلوا مجيء الله تعالى لفصل القضاء يوم القيامة: بمجيء حكمه،

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١٢٢.

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٣) سورة الفجر، الآية ٢٢.

(٤) سورة البقرة، جزء من الآية ٢١٠.

(٥) بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص ٢٣ ـ ٢٤. وانظر كتاب التوحيد للماتريديّ ص ٥٣.

وعطائه، وأمره، وقضائه. أو ظهور آثار قهره وسلطانه(١).

وأوّلوا إتيانه جلّ وعلا: بإتيان أمره، أو إتيان عذابه وبأسه، أو إتيان ملائكته، أو مجاز عن التجلّي(٢).

الوقفة الرابعة: في نفيهم لأفعال الله الأخرى اللازمة:

لم يستثن الماتريديّة في نفيهم لأفعال الله تعالى اللازمة شيئاً منها؛ بل الكل ـ عندهم ـ يجب أن يُنفى عن الله تعالى؛ لأنّ التغيّر من لوازمها، والتغيّر من خصائص الأجسام المحدَثة.

فالضحك، والمحبّة، والرضا، والرحمة، والغيرة، والغضب ممّا يجب تنزيه الله عن الاتّصاف به عند الماتريديّة؛ فالكلُّ في حقّه تعالى مُحال؛ إذ هو تغيّرات نفسيّة من خصائص المخلوق..

لذا عمدوا إلى تأويل هذه الصفات؛ كصنيعهم مع أفعال الله تعالى الأخرى، وقالوا: إنّما يُصار إلى المجاز في هذه الصفات لاستحالة الحقيقة على الله تعالى؛ لأنّها عبارة عن حالة نفسانيّة، مُحالٌ أن يتّصف الله بها على الحقيقة(٣).

---

(١) انظر المصادر الماتريديّة التالية على سبيل المثال: بحر العلوم لأبي الليث السمرقندي ١/٦١٢. ومدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ٣/ ٣٩٠. وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٤. وإشارات المرام للبياضي ص ١٨٩.

(٢) انظر المصادر الماتريديّة التالية على سبيل المثال: تأويلات أهل السنة للماتريديّ ص ٤٣٥ ـ ٤٣٦. وبحر العلوم لأبي الليث السمرقندي ١/ ٦١٢. ومدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ١/ ١٣٣، ٥١٩. وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٤.

(٣) انظر: إشارات المرام للبياضي ص ١١٠، ١٨٧، ١٨٩. والمسايرة في العقائد المنجية في الآخرة لابن الهمام ـ مع شرحيه ـ ص ٢٩. ونشر الطوالع للمرعشي ص ٣١٢.

فأوّلوا الضحك: بظهور تباشير الخير، أو العفو، أو الارتضاء[1].

وأوّلوا المحبة: بإرادة خَيْرَي الدنيا والآخرة، أو إيصال الخير إلى العبد، أو إرادة الثواب[2].

وأوّلوا الرضا: بالثواب[3].

وأوّلوا الرحمة: بإرادة الإنعام، أو إرادة الإعطاء والإحسان[4].

وأوّلوا الغيرة: بكراهية إتيان الفواحش، أو عدم الرضا عن الفواحش، أو الزجر عن الفواحش، أو التحريم لها والمنع منها، أو الغضب من ارتكابها[5].

وأوّلوا الغضب: بالانتقام، أو إرادة الانتقام[6].

وكذا فعلوا مع غيرها من أفعال الله تعالى اللازمة أيضاً[7]..

---

(١) انظر: شرح المواقف للجرجاني ٨/ ١١٤. وعمدة القاري لبدر الدين العيني ٢٥/١٢٧. وإشارات المرام للبياضي ص ١٨٩. ونشر الطوالع للمرعشي ص ٢٦٣.

(٢) انظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ١/ ٢٠٩، ٤١٩. وعمدة القاري لبدر الدين العيني ٢٥/ ٨٤، ١٥٥.

(٣) انظر شرح الفقه الأبسط لأبي الليث السمرقندي ص ٢٣.

(٤) انظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ١/ ٣. وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢١٢. وعمدة القاري لبدر الدين العيني ٢٥/ ١١٥. ونشر الطوالع للمرعشي ص ٣١٢.

(٥) انظر عمدة القاري لبدر الدين العيني ٢٥/ ١٠٠، ١٠٩.

(٦) انظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ١/ ٦. وعمدة القاري لبدر الدين العيني ٢٥/ ١١٥.

(٧) انظر الماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات لشمس الدين الأفغاني ص٢/ ٤٥٢_٤٥٥.

وكلُّ ذلك فراراً ـ بزعمهم ـ من حلول الحوادِث بذات الله تعالى؛ إذ اعتبروا هذه الصفات من قبيل الأعراض والانفعالات النفسيّة التي تحدث للمخلوق، لذا رأوا وجوب تنزيه الله تعالى عنها، بَيْد أنّهم وقعوا في قياس الخالق على المخلوق؛ فشبّهوا الخالق بالمخلوق رغم فرارهم من ذلك..

*****

المسألة الثانية: وجه استدلال الماتريدي وأتباعه بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على معتقدهم في كلام الله تعالى:

كلام الله تعالى قديم النوع، متجدّد الآحاد؛ فصفة الكلام أزليّة، وهي أيضاً متعلّقة بالمشيئة والقدرة؛ إذ الله تعالى يتكلّم متى شاء، بما شاء، كيف شاء. .

بَيْدَ أنّ الماتريديّة قالوا بأزليّة كلام الله تعالى مطلقاً، ونَفَوْا تجدّده وتعلّقه بمشيئة الله وقدرته، بناءً على أصلهم المتفرع عن دليل الأعراض وحدوث الأجسام: (ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث)، ويُعبّرون عنه بنفي حلول الحوادث بذات الله تعالى.

يقول الماتريديّ في بيان ذلك: «وفي ثبوت الخلافيّة من جميع الوجوه: نفيُ الحدثيّة؛ لما به يقع الوفاق. وبطل معنى الأعراض والتفرق والاجتماع والحدّ والغاية والزيادة والنقصان؛ إذ ذلك وصف كلام الخلق»[1].

فالاختلاف بين الخالق والمخلوق من جميع الوجوه، حتّى في القدر المشترك المطلق ثابت ـ على حدّ قول الماتريديّ، وهو ينفي تجدّد كلام الله وحدوثه؛ لما في ذلك من موافقته لكلام المخلوق في القدر المشترك الذهني؛ فيبطل بذلك تجدّد الكلام، وتبعّضه، وتعدّده، وأن يكون له منتهى، وأن يكون بحرف وصوت. .

والكلام الذي لا يتجدّد، ولا يتبعّض، ولا يتعدّد، وليس له نهاية ولا بداءة، وليس بحرف ولا صوت عند الماتريديّة هو الكلام النفسي ـ على حدّ تسميتهم ذلك كلاماً .

---

(١) كتاب التوحيد للماتريديّ ص ٥٨.

قال أبو اليسر البزدوي[١] معرّفاً الكلام النفسي: «ما هو قائم بالله بشيء واحد ليس له بعض، ولا عدد، ولا له نهاية، ولا بداءة»[٢].

فقول الماتريديّ الآنف الذكر يُرشد إلى أنّه يُثبت لله تعالى الكلام النفسيّ فقط.

وسيأتى قريبا ـ إن شاء الله ـ أن الماتريديّة أيضا لم يثبتوا إلاّ الكلام النفسىّ.

والذي يعنينا هنا زعم الماتريديّ أنّ صفة الكلام أزليّة، لا تتجدّد، ولا تتعلّق بمشيئة أو قدرة.

وهذا قد تبعه عليه الماتريديّة كلّهم..

أذكر منهم البزدوي، الذي ادّعى قِدَم كلام الباري جلّ وعلا، وقِدَم صفاته كلّها، ونقل إجماع الماتريديّة ـ الذين سمّاهم أهل السنة والجماعة ـ على ذلك، فقال: «قال أهل السنة: إنّ الله تعالى متكلّم بالكلام، وهو قديم بكلامه، كما هو قديم بجميع صفاته، وكلامه غير مخلوق، ولا مختلق، ولا حادث، ولا محدث»[٣].

وقال أبو المعين النسفي[٤] ينفي تجدّد كلام الله تعالى وتعلّقه بمشيئته وقدرته لئلاّ يكون الله تعالى محلاً للحوادث: «.. ولأنّ كلام الله تعالى لو كان مُحدَثاً؛إمّا إنّه حدث في ذاته:فيؤدّي إلى كون ذاته محلّ الحوادِث. والقديم لا يكون محلّ الحوادِث، فكان ذلك دليل حدوثه..

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١٣٤.

(٢) أصول الدين للبزدوي ص ٦١.

(٣) أصول الدين للبزدوي ص ٥٣.

(٤) تقدمت ترجمته ص ١٢٢.

وهو كفر محض. وإمّا إنّه حدث لا في محل، وهو مُحال؛ لأنّ الكلام المحدَث عرض، ووجود العرض لا في محلّ مُحال... وإمّا إنّه حَدَث في محل آخر، فيكون حينئذ كلام ذلك المحلّ..»[1].

وقال ابن الهمام[2]: «إنّه تعالى متكلّم بكلام قديم قائم بذاته.. لأنّه لو لم يمتنع قيام الحوادِث به وقام بذاته معنى فتردّدنا في قدمه معه وحدوثه فيه، ولا معيّن لأحدهما، وجب إثبات قدمه؛ لأنّ الأنسب بالقديم قِدَم صفاته، ولأنّ الأصل عدم الحدوث، فكيف إذا بطل قيام الحوادث به»[3].

وعلى قِدَم صفة الكلام، وعدم تعلّقها بمشيئة الله وقدرته: إجماع الماتريديّة بأسرهم[4].

لذلك ادّعى الماتريديّة ـ كما ادّعى نظراؤهم الأشعريّة ـ أنّ كلام الله تعالى معنى واحد قائم بذات الله تعالى، ليس بحرفٍ ولا صوتٍ، ولا يتجدّد أو يتعدّد أو يتبعّض؛ فأثبتوا الكلام النفسيّ فقط.

يقول أبو اليسر البزدوي: «إنّ الله تعالى متكلّم قديم؛ فإنّه قديم

(١) التمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي ص ٢٥. وانظر بحر الكلام له ص ٣١ ـ ٣٦.

(٢) هو كمال الدين محمد بن عبد الواحد، المعروف بابن الهمام. إمام من أئمة الماتريديّة. توفي سنة ٨٦١هـ.

(انظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ١/١٦٦. والضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي ٨/١٢٨. ومفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده ٢/٢٤٤. والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني ٢/٢٠١.

(٣) المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة لابن الهمام ـ مع شرحَيْه ـ ص ٦٩ ـ ٧٤.

(٤) انظر على سبيل المثال الكتب الماتريديّة التالية: شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ٢٧، ٥٣ ـ ٥٨. والنكت والفوائد للبقاعي ـ مخطوط ـ لوحة ١٨٦ ـ ١٨٧. وشرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص ١٧ ـ ١٨.

بكلامه، وكلامه واحد، وبالكلام الواحد يتكلّم»[1].

وقال شمس الدين السمرقندي[2]: «والحقّ: أنّ كلام الله تعالى: هو الكلام النفسيّ»[3].

وقال أبو المعين النسفيّ: «الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلّم، وهو المعنى الذي يديره المتكلّم في نفسه، ويُعبَّر عنه بهذه الألفاظ المتركبّة من الحروف»[4].

ويُسمّون العبارات هذه قرآناً، أو إنجيلاً، أو توراةً، بحسب اللغة؛ إن كانت بالعربيّة فهي قرآن، وإن كانت بالسريانيّة فهي إنجيل، وإن كانت بالعبرانيّة فهي توراة.

فكلام الله تعالى عندهم هو الكلام النفسيّ، وهو المعنى الواحد القائم بنفس الله، والذي يُعبَّر عنه بالعبارات حسب ورود اللغة.

وثمّة سؤال يتبادر إلى الذهن، هو:

هل القرآن الكريم من كلام الله عند الماتريدية؟

يقول الماتريديّة: إنّ كلام الله تعالى ليس بعربيّ ولا عبريّ؛ لأنّه ليس بلغةٍ من اللغات. وليس بحرفٍ ولا صوتٍ؛ لأنّ الحرف والصوت

(١) أصول الدين للبزدوي ص ٦٧.

(٢) هو محمد بن أشرف السمرقندي، الملقّب بـ «شمس الدين». صاحب كتاب الصحائف، والقسطاس. أحد أعلام الماتريديّة. توفي سنة ٦٠٠هـ.
(انظر: مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده ٢/ ١٧٩. وكشف الظنون لحاجي خليفة ١/ ٣٩، ١٠٥. ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٩/ ٦٣. وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي ٢/ ١٠٦).

(٣) الصحائف الإلهيّة لشمس الدين السمرقندي ص ٣٥٤.

(٤) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ـ مخطوط ـ ق ١٧٢/ ب ـ ١٧٣/ أ.

مخلوقان، والله تعالى منزّه عن قيام الحوادث بذاته:

قال أبو اليسر البزدوي: «وأمّا الحروف: فالحروف ليست بكلام الله تعالى... والدليل على أنّ الحروف مخلوقة: أنّ الحروف في الحقيقة جوانب الفم، ثمّ الأصوات التي تقع على تلك الجوانب تُسمّى حروفاً، وجوانب الفم والأصوات كلّها مخلوقة..»[1].

ويقول أيضاً: «وأمّا العربيّ والعبريّ: فذاك أيضاً صفة المنظوم لا صفة كلام الله تعالى؛ فإن كلام الله تعالى ليس بعبرى ولا عربى فإنّ العربيّ والعبريّ من جملة اللغات، وكلام الله تعالى ليس بلغة من اللغات، بل هذا المنظوم الذي هو دالّ على كلام الله تعالى عربيّ وهو القرآن، والتوراة عبريّ، وهو المنظوم..»[2].

فالقرآن الكريم إذاً ليس كلام الله تعالى عند الماتريديّة، بل هو عبارة عن كلام الله، وكذا التوراة ليس كلام الله عندهم، بل هو عبارة عن كلام الله أيضاً، وكذا الإنجيل عبارة عن كلام الله.. والكلّ يرجع عند التحقيق إلى معنى واحد يدلّ عليه[3].

والماتريديّة يُصرّحون أنّ هذه العبارات ليست بكلام؛

يقول أبو المعين النسفيّ: «.. هذه العبارات ليست بكلام، وإجراؤها على اللسان ليس بتكلّم، بل هو عبارات عن الكلام..»[4].

وهذه العبارات مخلوقة، كما صرّحوا بذلك؛

يقول حافظ الدين النسفي[5]: «.. وهذه العبارات مخلوقة؛ لأنها

---

(١) أصول الدين للبزدوي ص ٦٢ ـ ٦٣.
(٢) المصدر نفسه ص ٦٣.
(٣) انظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ـ مخطوط ـ ق ١٥٨، ١٧٣. والتمهيد في أصول الدين له ص ٢٣.
(٤) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ـ مخطوط ـ ق ١٧٢/ب.
(٥) تقدمت ترجمته ص١٢٥.

أصوات، وهي أعراض، وسُمّيت كلام الله لدلالتها عليه»[1].

فالقرآن إذاً عندهم مخلوق؛ لأنّه عبارة عن كلام الله، وليس كلام الله على الحقيقة، فما ثَمّ إلا الكلام النفسيّ عندهم:

يقول أبو اليسر البزدوي: «كلام الله تعالى قائم به، وكذا كلام كل متكلم. وهذه السور التي لها نهاية وبداية وعدد وأبعاض ليس بكلام الله تعالى على الحقيقة»[2].

ويقول أبو المعين النسفيّ: «. . وهذه الألفاظ تُسمّى قرآناً وكلامَ الله، ليُؤَدّى كلام الله تعالى بها، وهي في أنفسها مخلوقة، والكلام الذي هو صفة الله تعالى ليس بمخلوق»[3].

وإضافة القرآن إلى الله إضافة تشريف عند الماتريديّة؛ كبيت الله، وناقة الله، . . . إلخ.

يقول التفتازاني[4]: «إنّ الكلام يُطلق على الكلام النفسيّ، فمعنى كونه كلام الله أنّه صفته. ويُطلق على اللفظيّ الحادِث المؤلَّف من السور

---

(١) عمدة الاعتقاد لحافظ الدين النسفي ـ مخطوط ـ ق ٧/أ ــ ب. وانظر أيضاً: إتحاف السادة المتقين للزبيدي ٢/ ٣٠ ـ ٣١، ١٤٤، ١٤٥.

(٢) أصول الدين للبزدوي ص ٦٠ ـ ٦١.

(٣) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي مخطوط ـ ق ١١٩/أ ـ ب. وانظر: شرح المواقف للجرجاني ٨/ ٩٣، ٩٥، ٩٩. وشرح العقائد النسفيّة للتفتازاني ص ٥٨. وشرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص ٤٢، ٤٥.

(٤) هو سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، صاحب شرح العقائد النسفيّة، وصاحب شرح المقاصد. يُعرف بـ«فيلسوف الماتريديّة». توفي سنة ٧٩٢هـ.
(انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر ٤/ ٣٥٠. وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ٢/ ٢٨٥. ومفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده ١/ ١٩١).

والآيات، ومعنى إضافته إلى الله: أنّه مخلوق الله، ليس من تأليفات المخلوقين»[1].

وقد وجَّه الفريهاري[2] في شرحه على شرح العقائد النسفيّة كلام التفتازاني هذا، فقال: «أراد[3] أنّه[4] مخلوقٌ لله تعالى، بلا توسّط كاسب من المخلوقين؛ إمّا بإيجاد الصوت حتى يسمعه المَلَك أو الرسول؛ وإمّا بإيجاد النقوش في اللوح؛ وإمّا بخلق إدراك الحروف في قلب المَلَك أو الرسول؛ وإمّا بخلق الحروف في لسانه بلا اختياره»[5].

وهذا يُشبه معتقد الأشعريّة في القرآن الكريم؛ فقد تقدّم أنّهم يقولون: إنّ القرآن مخلوق بلفظه ومعناه في اللوح المحفوظ، أو مخلوقٌ عَبَّرَ عنه بألفاظ مخلوقة المَلَكُ أو الرسولُ..

وقول التفتازاني والفريهاري هذا امتدادٌ لقول أسلافهم[6]، ومنهما ومن أشباههما نُقل إلى خلوفهم:

كالكوثري[7] مثلاً، الذي قال - وقوله رجع صدى لأقوال أسلافه -: «والواقع أنّ القرآن في اللوح المحفوظ، وفي لسان جبريل عليه السلام،

---

(١) شرح العقائد النسفيّة للتفتازاني ص ٦١.

(٢) هو عبد العزيز بن أحمد القرشي الملتاني الفريهاري الهندي. من أكبر علماء الماتريديّة في الهند. صاحب كتاب «النبراس»؛ وهو شرح على شرح التفتازاني للعقائد النسفيّة للنسفي. كان حيّاً سنة ١٢٣٩هـ.

(انظر نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر لعبد الحيّ الحسني الندوي ٧/ ٢٨٣ - ٢٨٥).

(٣) يقصد التفتازاني.

(٤) أي القرآن الكريم.

(٥) النبراس للفريهاري ٢٣١.

(٦) انظر بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص ٢٩.

(٧) تقدمت ترجمته ص ١٤١.

وفي لسان النبيّ ﷺ ، وألسنة سائر التالين وقلوبهم وألواحهم مخلوق . . »[1] .

وبذلك يتبيّن : أنْ لا اختلاف بين الماتريديّة والأشعريّة من جهة وبين المعتزلة من جهةٍ أخرى في القرآن ، ولا نزاع بينهم ـ على التحقيق ـ في ذلك ، بل هم متفقون على القول بخلق القرآن .

ولكنّ الخلاف بينهم في الكلام النفسيّ ، الذي يُثبته الماتريديّة والأشعريّة ، وينفيه المعتزلة :

يقول التفتازاني عن الخلاف بين الماتريديّة والمعتزلة في صفة الكلام : «وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسيّ ونفيه ، وإلاّ فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف ، وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسيّ»[2] .

فالماتريديّة ـ كما نقل عنهم التفتازاني ـ يقولون بأنّ الألفاظ والحروف مخلوقة ، وليست قديمة ، وهم قد أشبهوا المعتزلة في ذلك . ولكنّ المعتزلة لا يُثبتون الكلام النفسي أصلاً ، حتى يقولوا بأنّه مخلوق ، أو غير مخلوق . .

ويتّضح ممّا تقدّم : أنّ لدليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ عند الماتريديّة ـ دوراً في تعطيل الله تبارك وتعالى عن أنْ يتكلّم متى شاء ، كيف شاء ، بما شاء ؛ سيّما قولهم : (ما لا يخلو عن الحوادِث فهو حادِث) ؛ إذ بهذا الأصل الجهميّ عطّلوا الباري جلّ وعلا عن أفعاله ، وعن تكلّمه بمشيئته . .

---

(١) مقالات الكوثري ص ٢٧ .

(٢) شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ٥٨ . وانظر تعليقات الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص ٢٥١ ، فقد قال بنحو قول التفتازاني .

المسألة الثالثة: وجه استدلال الماتريدي وأتباعه بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على معتقدهم في صفات الذات الإلهيّة:

نفى الماتريديّة ـ كمتأخّري الأشعريّة ـ صفات الذات الإلهيّة كلّها؛ كالوجه، واليدين، والرجل، والساق، والقدم، . . . إلخ.

وزعموا ـ كنظرائهم الأشعريّة ـ أنّ إثبات هذه الصفات لله تعالى، توجب أن يكون جسماً، والله ليس بجسم. .

يقول أبو المعين النسفيّ عن نصوص صفات الذات: «إنّ هذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنن المروية، التي يوهم ظاهرها التشبيه وكون الباري تعالى جسماً متبعّضاً متجزئاً، كلّها محتملة لمعانٍ وراء الظاهر والحجج المعقولة. . .»[1].

فعلّة تعطيل الباري جلّ وعلا عن هذه الصفات عند الماتريديّة: زعمهم أنّ هذه الصفات أبعاض لا تقوم إلا بجسم، والله تعالى ليس بجسم، لذا يجب تنزيهه ـ تعالى ـ عن الاتّصاف بها[2].

لذلك عَمَدَ الماتريديّة إلى تأويل هذه الصفات بما يتوافق ـ بزعمهم ـ مع تنزيه الله تعالى عن الجسميّة:

١ ـ فأوّلوا صفة الوجه بالذات، أو الوجود[3].

---

(١) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ـ مخطوط ـ ق ٧٧/ب.

(٢) انظر الكتب الماتريدية التالية: كتاب التوحيد للماتريديّ ص ٧٤، ٧٥. والتمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي ص ١٩. وبحر الكلام له ص ٢١ ـ ٢٨. وأصول الدين للبزدوي ص ٢٥ ، ٢٦. وإشارات المرام للبياضي ص ١٨٦ ـ ١٨٩، ١٩٢ ـ ١٩٤، ١٩٩. وشرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص ٣٦ ـ ٣٨. وضوء المعالي شرح بدء الأمالي له ص ٣٢ ـ ٣٤.

(٣) انظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ٢/ ٦٧٠. وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ١١١. وإشارات المرام للبياضي ص ١٨٩.

٢ ـ وأوّلوا صفة اليد بالنعمة، أو القدرة[١].

وبعضهم أوّلها بالمُلك[٢].

وبعضهم أوّلها بالتصرّف[٣].

وبعضهم أوّلها بالذات[٤].

٣ ـ وحرّفوا النصوص الواردة في إثبات صفة الرّجل، فزعموا أنّ المراد: رجل بعض المخلوقين، أو الرجل: اسم لمخلوق من المخلوقين. أو هي كناية عن الجماعة، أو عن الجدّ في الأمر، أو عن الزجر لجهنّم والردع والقمع لها وتسكين حدتها[٥].

٤ ـ وكذا فعلوا في النصوص الواردة في إثبات صفة القدم، فزعموا أنّ المراد: المتقدم، أو اسم لما قُدّم من شيء، أو قدم بعض المخلوقين، أو مخلوق اسمه قدم[٦].

---

(١) انظر: شرح المواقف للجرجاني ٨/١١١. وإشارات المرام للبياضي ص ١٨٩. ونشر الطوالع للمرعشي ص ٢٦٢. وتعليقات الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣١٦.

(٢) انظر بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص ٢٠.

(٣) انظر مدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ٣/٥٥٦.

(٤) انظر إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبي السعود ٧/٢٣٦. وانظر أيضاً: مدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ٣/٢٤. وتعليقات الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣١٧.

(٥) انظر: عمدة القاري لبدر الدين العيني ١٩/١٨٨. وتعليقات الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٤٨، ٣٥٢. وانظر أيضاً: الماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات لشمس الدين الأفغاني ٢/٤٤٣، ٤٤٤.

(٦) انظر: بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص ٢٢. وعمدة القاري لبدر الدين العيني ١٩/١١٨، ٢٥/٩٠، ١٣٧. وانظر أيضاً: الماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات لشمس الدين الأفغاني ٢/٤٤٤.

٥ ـ وكذا عطّلوا النصوص الواردة في إثبات صفة الساق، وحرّفوا معناها إلى الشدّة، أو الأمر العظيم المهول، أو النور العظيم، أو جماعة من الملائكة، أو ساق أخرى يخلقها الله تعالى. أو التأويل لها بالذات[١].

٦ ـ وأوّل أكثرهم صفة اليمين بالقدرة التامّة[٢].

٧ ـ وأوّلوا صفة الكفّ بالتدبير[٣].

٨ ـ وأوّلوا صفة الأصابع بالقدرة[٤].

٩ ـ وزعم حافظ الدين النسفي[٥] أنّ المراد بصفة القبضة، وصفة اليمين: «مجرّد تصوير عظمة الله، والتوقّف على كنه جلاله، لا غير، من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهةِ حقيقيةٍ، أو جهةِ مجاز»[٦].

ولم يسلموا من تعطيل أيّ صفة من صفات الله الذاتيّة..

وحجّتهم على هذا التعطيل ـ كما تقدّم ـ أنّ هذه الصفات يُفهم منها أنّ لله ما للمخلوق؛ من الأعضاء والجوارح. فلو أثبتوا هذه الصفات، للزم أن يكون الله ـ بزعمهم ـ متجزئاً متبعّضاً مركّباً، وهذا من خصائص

---

(١) انظر: عمدة القاري لبدر الدين العيني ٢٥/ ١٢٩. وبحر الكلام لأبي المعين النسفي ص٢١. وتعليقات الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٤٤، ٣٤٧. وانظر أيضاً: الماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات لشمس الدين الأفغاني ٢/ ٤٤٥.

(٢) انظر: شرح المواقف للجرجاني ٨/ ١١٣. وإشارات المرام للبياضي ص ١٨٩. ونشر الطوالع للمرعشي ص ٢٦٢.

(٣) انظر شرح المواقف للجرجاني ٨/ ١١٤.

(٤) انظر: شرح المواقف للجرجاني ٨/ ١١٣. وعمدة القاري لبدر الدين العيني ٢٥/ ١٠٨، ١٦٨. ونشر الطوالع للمرعشي ص ٢٦٢.

(٥) تقدمت ترجمته ص ١٢٥.

(٦) مدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ٣/ ٢٣٢.

الأجسام، والله ليس جسماً.

خلاصة وتعقيب:

ممّا سبق يتبيّن أنّ مذهب الماتريديّة لم يقع فيه تطوّر، بل بقيت أقوال رأس الفرقة الماتريديّة؛ أبي منصور الماتريديّ معتمدةً لدى أتباعه من بعده، والاختلافات بين أقواله وأقوال أتباعه طفيفة جداً، ولا تكاد تُذكر، وغالبها يدور على تأويل الصفات بتأويلات شتّى، مع اتّفاق الجميع على التعطيل ونفي المعنى الحقيقي للصفة..

وقد واكبت أكثر أقوال أبي منصور الماتريديّ في الصفات أقوالَ المعتزلة في التعطيل، فكان مذهبه ومذهب أتباعه من بعده أقرب إلى مذهب المعتزلة من نظرائهم الأشعريّة..

*****

المبحث الخامس

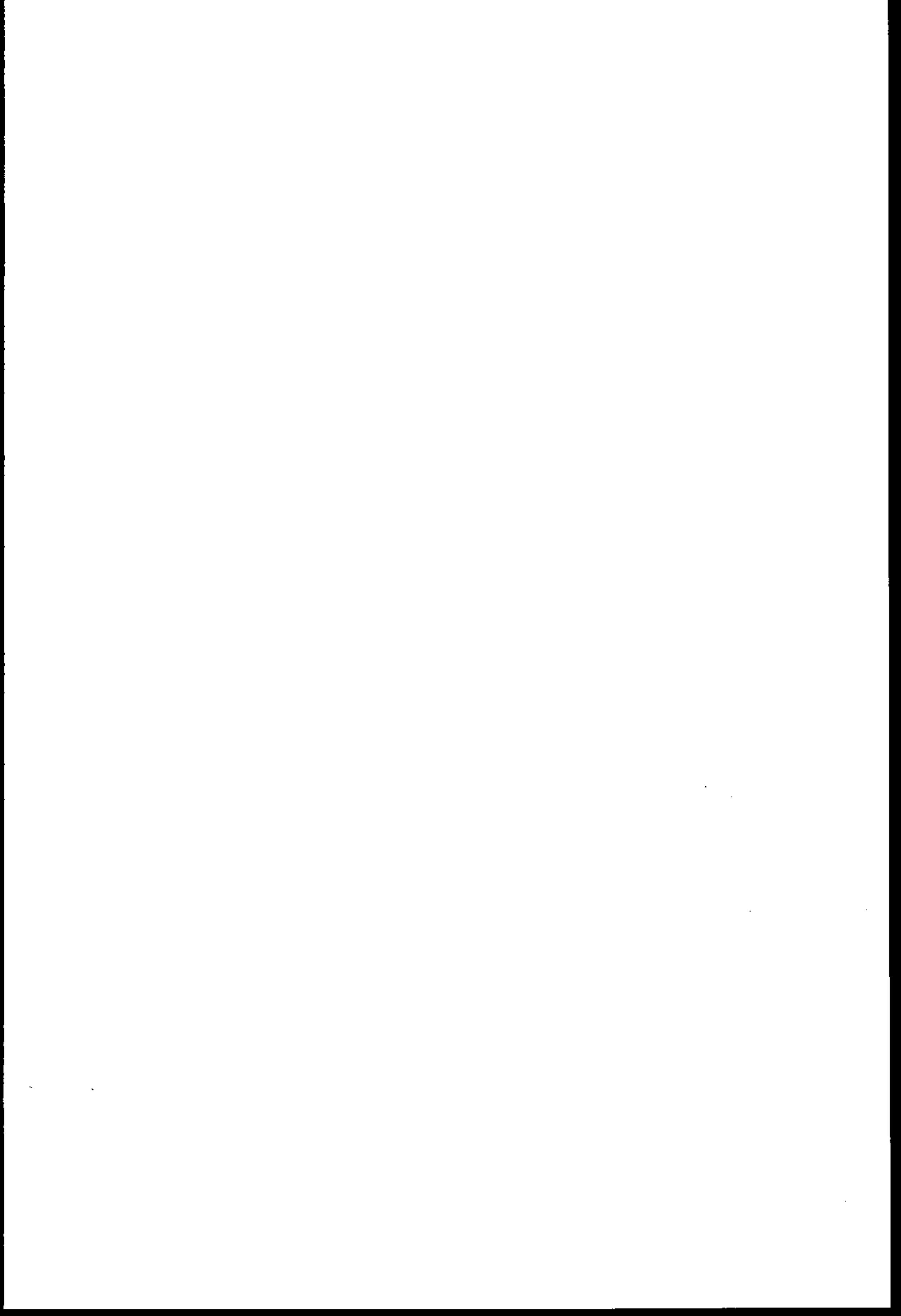
دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المشبهة

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم المشبهة في عُرف السلف رحمهم الله.

المطلب الثاني: شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المشبّهة

المطلب الثالث: وجه استدلال المشبّهة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات



المطلب الأول

مفهوم المشبهة في عرف السلف رحمهم الله

التشبيه في عرف السلف رحمهم الله: يُطلق على مَنْ قاس صفات الله تبارك وتعالى على صفات خلقه؛ فلم يفهم من صفاته جلّ وعلا إلاّ ما ألِفَ الناس من صفاتهم؛ فمن قال: لله بصر كبصري، ويد كيدي، وقدم كقدمي؛ أو وصفه بالنقائص: فهو مشبّه[1]..

فهم - رضوان الله عليهم - لا يُطلقون هذا اللقب إلاّ على من مثّل الله تعالى بخلقه؛ كأنْ جعل ذات الله تعالى كذات خلقه، أو جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق[2]، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ولأنّ لفظ التشبيه من الألفاظ المشتركة؛ فيدخل فيه القَدْر المشترك الذهنيّ، مع الافتراق في الخصائص: نجد أنّ مفهوم السلف رحمهم الله لمعنى التشبيه يختلف عن مفهوم غيرهم.

فنجد السلف رحمهم الله يختلفون مع المبتدعة في مَنْ يُطلق عليه هذا اللقب ويُسمّى به.

فالمبتدعة يُطلقون لقب مشبّه على من أثبت بعض الصفات، أو كلّها، بدعوى أنّ العبد موصوف بهذه الصفات[3]:

---

(١) انظر: الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/ ٣٨٧. وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٥٤. ونقض أساس التقديس - مطبوع - له ٢/ ١٦٥.

(٢) انظر: منهاج السنّة النبويّة لابن تيمية ٢/ ١١١. ونقض أساس التقديس - مطبوع - له ٢/ ١٦٥.

(٣) انظر: الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد للخياط المعتزلي ص ٦٧ ، ٦٨. والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي الأشعري ص ٢٢٨ - ٢٣٠. والملل والنحل للشهرستاني =

فالجهميّة ـ مثلاً ـ يقولون لمن أثبت أسماء الله تعالى، أو أثبت صفاته كلّها، أو بعضها: إنّه مشبّه.

ـ والمعتزلة يقولون لمن أثبت الصفات، أو بعضها: إنّه مشبّه..

ـ والأشعريّة والماتريديّة يُطلقون لَقَبَ مشبّه على من أثبت الصفات كلّها..

ـ بل إنّ بعض المبتدعة يُطلقون هذا اللقب على بعض أنبياء الله تعالى:

فهذا ثُمامة بن أشرس[1] يقول: «ثلاثة من الأنبياء مجسّمة مشبّهة؛ موسى حين قال: ﴿**إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ**﴾[2]، وعيسى حين قال: ﴿**تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ**﴾[3]، ومحمّد حين قال: «**يَنْزِلُ رَبُّنا**»[4]...»[5].

فالحامل لهذا المبتدع على إطلاق لقب التشبيه على هؤلاء الأنبياء

= الأشعريّ ص ١٠٦ ـ ١٠٨. والمحيط بالتكليف لعبد الجبار المعتزلي ص ٢٠٠. وشرح المواقف للجرجاني الماتريديّ ٨/ ٢٠ ـ ٢٢. وشرح العقائد النسفيّة للتفتازاني الماتريديّ ص ٤٠. والمنية والأمل في شرح الملل والنحل لابن المرتضى المعتزلي ص ٢٤. وتعليقات الكوثري الماتريديّ على تبيين كذب المفتري لابن عساكر حاشية ص ٢٨.

(١) النميري البصري المتكلّم. كان رأساً من رؤوس الضلالة، وواحداً من كبار المعتزلة. وأحد القائلين بخلق القرآن الكريم.
(انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٧/ ١٤٥ ـ ١٤٨. وميزان الاعتدال للذهبي ١/ ٣٧١، ٣٧٢. وسير أعلام النبلاء له ١٠/ ٢٠٣ ـ ٢٠٦. وطبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٦٢).

(٢) سورة الأعراف، جزء من الآية ١٥٥.

(٣) سورة المائدة، جزء من الآية ١١٦.

(٤) تقدّم تخريج الحديث ص ١٤٤.

(٥) نقل ذلك عنه شيخ الإسلام ابن تيمية. (انظر مجموع الفتاوى ٥/ ١١٠).

الكرام عليهم الصلاة والسلام: استحكامه فى بدعة التعطيل بدعوى التنزيه. فلمّا استحكم فى بدعته، حكمها حتى على الأنبياء.. عليهم الصلاة والسلام، لكونهم أثبتوا الصفات لله تعالى على ظاهرها..

ومنتهى مراد هذا المبتدع، ومَنْ هم على شاكلته: «إثبات وجود مطلق، وذات مجرّدة عن الصفات، غير أنّ الوجود المطلق، والذات المجرّدة عن الصفات على هذا التقدير، إنّما يكون في الأذهان، لا في الأعيان»[1].

وقد تقدّم معنا أنّ السلف الصالح رحمهم الله يُثبتون صفات الله التي أثبتها لنفسه، أو أثبتها له رسوله ﷺ كلّها، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، وينفون عنه جلّ وعلا مشابهة المخلوقات، وينزّهونه عن النقائص؛ فإثباتهم لا تمثيل فيه، وتنزيههم لا تعطيل فيه؛ فالله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[2].

وبسبب إثباتهم صفات الكمال لله تعالى، حاول المبتدعة أن يصموهم بوصمة التشبيه[3]..

ولا يعنينا مفهوم المبتدعة هذا لمعنى التشبيه؛ فإنّه نافٍ لكلّ أمر ثبوتيّ عن الله تعالى، أو نافٍ لجلّ ذلك.

والذي يعنينا هو مفهوم السلف رحمهم الله؛ لأنّه المتوافق مع نصوص الكتاب والسنّة، المعضّد لها..

لذلك ستكون دراسة التشبيه وفق مفهوم السلف رحمهم الله، وفي ضوئه..

وممّا ينبغي أن يُعلم: أنّه ليس للمشبّهة مدرسة تُعرف، ولا كتبٌ يُؤخذ عنها فتُدْرس..

لذا فالمعوّل في نقل آراء المشبّهة على كتب الفرق، وكتب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى..

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/ ١١٠.

(٢) سورة الشورى، جزء من الآية ١١.

(٣) انظر الجزء الأول ص٧٧ من هذه الأطروحة.

المطلب الثاني

شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المشبهة

المشبّهة كانت ردّ فعلٍ للمعطّلة الجهميّة..

ففي مقابل قول الجهميّة النافية لصفات الله تعالى، ظهر قول المشبّهة المغالية في إثبات الصفات إلى حدّ تشبيه الله تعالى بخلقه[1]..

فالفرقتان إذاً على طرفَيْ نقيض، ويدور كلامهما في الصفات بين الإفراط والتفريط؛

فرّطت الجهميّة في نفي الصفات عن الله تعالى، حتى قالت: إنه ليس بشيء.

وأفرطت المشبهة في إثبات الصفات لله تعالى، حتى جعلت الله مثل خلقه..

ـ تعالى الله عن قول كلتا الفرقتين عُلواً كبيراً.

ولكن رغم تضادّ أقوالهما في الصفات، ورغم البَوْن الشاسع، والفرق الكبير بينهما.

نراهما قد توافقتا على الأصل الفاسد: (ما لا يخلو من الحوادِث فهو حادِث)..

فقد تأثّرت المُشبّهة بأصل المعطّلة: (ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث)، وتلقّته عنها..

---

(١) انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١٣/ ١٣٢. وتلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٨٣. وتذكرة الحفاظ للذهبي ٥/ ١٥٩، ١٦٠. وتهذيب التهذيب لابن حجر ١٠/ ١٠.

فالمتابعة حصلت ـ إذاً ـ من المشبّهة على أصل الجهميّة والمعتزلة: (ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث)، ووافقوهم على قولهم بامتناع حوادث لا أوّل لها مطلقاً[1].

وهذه الموافقة ترجع إلى أصل الدليل أيضاً:

فالمشبّهة اتبعت طريقة الجهميّة والمعتزلة في هذا الباب.

فأثبتت حدوث العالم بحدوث الأجسام.

وأثبتت حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض.

وقالت: الأجسام لا تنفكّ عن أعراض محدِثة...

ولكن: خالفت المشبّهة المعطّلة أصحابَ هذا الدليل؛ فلم تَقُلْ ـ مثلهم ـ: إنّ كلّ جسمٍ لا يخلو عن الحوادث مطلقاً[2].

بل جوّزت وجود جسمٍ ينفكّ من قيام الحوادث به، ثمّ تقوم به بعد ذلك[3].

ففرّقت ـ بخلاف المعطّلة ـ بين الجسم القديم، والأجسام المخلوقة.

أمّا عن توجيه استدلال المشبّهة بهذا الأصل على معتقدهم في الله تعالى، وفي صفاته جلّ وعلا: فيتّضح في المطلب التالي..

*****

---

(١) انظر قاعدة نافعة في صفة الكلام لابن تيمية ص ٣٥، وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٧١. وانظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٣٧٦.

(٢) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣١١.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٢٤٦. وقاعدة نافعة في صفة الكلام له ص ٣٥. وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٧٠. ورسالة في العقل والروح له ص ٢٩، ٣٠. وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٣٢.

المطلب الثالث

وجه استدلال المشبهة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات

جعل المشبّهة القسمةَ العقليّةَ للموجودات ثنائيّة؛ إمّا جسم، وإمّا عرض؛ فقالوا: إنّه لا يقوم في المعقول إلا جسمٌ أو عرض، والقديم تعالى يستحيل أن يكون عرَضاً، فيجب أن يكون جسماً[1].

فإذا ثبت عقلاً استحالة كون الربّ تعالى عَرَضاً، ثبت كونه جسماً ـ على حدّ زعمهم.

وهم يُطلقون عليه ـ جلّ وعلا ـ الجسم القديم.

وهو ـ أعني الجسم القديم الأزليّ ـ يخلو عن الحوادث أزلاً عندهم.

أمّا الأجسام المخلوقة فلا تخلو عن الحوادث[2].

فوجودُ جسمٍ قديمٍ ينفكُّ من قيام الحوادث به ـ أزلاً ـ جائزٌ عند المشبّهة. ثمّ تقوم الحوادث به بعد ذلك، ولكن لا يجوز أن تتعاقب عليه الحوادث؛ فتخلِف حادثةٌ الأخرى، فإنّ ما تعاقبت عليه الحوادث، فهو

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٢/ ١١٧. والشامل في أصول الدين للجويني ص ٤٢١. والملل والنحل للشهرستاني ص ١٠٩. وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص ٢٢٥. ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣٣٠. والصواعق المرسلة لابن القيم ١/ ٣٧.

(٢) انظر قاعدة نافعة في صفة الكلام لابن تيمية ص ٣٥، وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٧٠.

حادث[1].

وفلسفة المشبّهة في إيضاح ذلك:

أنّ السكونَ أمرٌ عدميّ ـ كزعم الفلاسفة .

والجسم القديم ـ أزلاً ـ كان خالياً من الحوادث، وكان ساكناً.

فإن حصل به حادث لم يكن، ثُم عُدِمَ هذا الحادث؛ فإنّما يُعدَم بإحداثٍ يقوم به. وهذا ممتنع؛ إذ العرض لا يقوم في عرضٍ مثله.

وعندهم: أنّ الباري ـ جلّ وعلا ـ يقوم به إحداث المخلوقات وإفناؤها. فالحوادث التي تقوم بهم تقوم به، لو أفناها لقام به الإحداث والإفناء، فكان قابلاً لأن يحدث فيه حادث، ويفنى ذلك الحادث. وما كان كذلك لم يخل من إحداث وإفناء؛ فلم يخل من الحوادث، وما لم يخلُ من الحوادث فهو حادث[2].

والأمر يحتاج إلى بسطٍ، في وقفاتٍ، يتّضح فيها ـ بإذن الله ـ مذهب المشبّهة في الله تعالى وصفاته.

الوقفة الأولى: قول المشبّهة إنّ الله جسم:

تقدّم أنّ الحامل للمشبّهة على تسمية الله تعالى جسماً: كونهم رأَوْا الموجودات على نوعين: أعراض، وأجسام. .

وقد سمّوا الله تعالى جسماً لاستحالة كونه عرضاً. .

---

(1) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٥٢٥. وقاعدة نافعة في صفة الكلام له ص ٣٥. وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٧٠ـ. وانظر أيضاً: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/ ١٧٦.

(2) انظر الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ١٠١. وانظره في مجموع الفتاوى ١٣/ ١٥٥.

وهؤلاء قد قاسوا وجود الخالق جلّ وعلا على الموجود المُشاهد . .

ويُلاحظ وحدة المنطلق عند المشبّهة، والمعطّلة؛ فكلا الفريقين انطلق من قياس الخالق على المخلوق، والغائب على المُشاهد؛ فصارا بين أمرين كلاهما شرّ؛ إمّا أن يُعطّل الباري عن صفاته لئلاّ تُمثّل بصفات المخلوقين. وإمّا أن يُمثّل الباري وصفاته بخلقه لئلا يُعطّل عن صفاته . .

والاثنين لم يَرَوْا من الديك إلا رأسه[1] . .

وأوّل ما ظهر[2] إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى من متكلّمة الشيعة[3] .

وأوّل من عرف عنه من الشيعة إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى: الهشاميّة.

---

(١) ذكر الشيخ محمد الأمين الشنقيطيّ رحمه الله في إحدى محاضراته في الجامعة الإسلاميّة أنّ أحد العُميان أبصر لثوان، ورأى خلال إبصاره رأسَ ديك. ثمّ فقد بصره ثانية. فصار إذا ذُكِر له شيء، أو وصف له، يقول: كيف هو من رأس الديك.
وهؤلاء لم يَرَوْا إلا الموجودات فقاسوا عليها؛ فمنهم من عطّل لئلا يُمثّل، ومنهم من مثَّل لئلا يُعطِّل. ولو حالفهم التوفيق لأدركوا أنّ الله تعالى لا يُقاس بأحدٍ من خلقه؛ فهو الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (سورة الشورى، الآية ١١).

(٢) ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنّ متكلّمة الشيعة كانوا أول من أظهر إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى. (انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/٢١٧. وانظر المصدر نفسه ٨/٦. ونقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٤٠٧ ـ ٤١٨).

(٣) يقول ابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢/١١٣): «من وافق الشيعة في أنّ علياً رضي الله عنه أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ، وأحقّهم بالإمامة، وولده من بعده: فهو شيعي وإن خالفهم فيما عدا ذلك ممّا اختلف فيه المسلمون. فإن خالفهم فيما ذكرنا: «فليس شيعياً».
فالشيعة على ذلك: هم الذين شايعوا علياً على وجه الخصوص، وقالوا بأنّه أفضل النّاس بعد رسول الله ﷺ، وأحقهم بالإمامة، وولده من بعده.

والهشاميّة فريقان:

١ ـ أصحاب هشام بن الحكم الكوفي:

كان هشام من المنظّرين لمذهب الشيعة، والمهذّبين له، وممّن فتق الكلام في الإمامة، إضافة لما تمّ له من صحبة إمامَيْن[١] من أئمة الشيعة الإثنى عشرية، مع الاختصاص بهما، باعتراف علماء الرجال عند الشيعة[٢].

وقد قال هشام هذا عن الله تعالى: هو جسم، ذو أبعاض، وذو حدّ ونهاية، وله قدر من الأقدار ـ أي له مقدار في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه، وهو سبعة أشبار بشبر نفسه، طويل، عريض؛ طوله مثل عرضه، عميق؛ عمقه مثل عرضه، وذو لون، وطعم ورائحة. ولكن لا يُشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يُشبهه شيء[٣]..

(١) الإمامان هما: جعفر الصادق، وولده موسى الكاظم.

(٢) انظر: مروج الذهب للمسعودي ٥/ ٤٤٣،ـ ٤٤٤، ٦/ ٣٧٠، ٧/ ٢٣٢، ٢٣٦. والأمالي للمرتضى ١/ ١٧٦. واختيارات معرفة الرجال للطوسي ص ١٦٥. والفهرست له ص ١٧٤ ـ ١٧٦. والفهرست لابن النديم ص ٢٢٣ ، ٢٢٤. وسفينة البحار للقمي ٢/ ٧١٩. وجامع الرواة للأردبيلي ٢/ ٣١٣ ، ٣١٤.

(٣) انظر: فرق الشيعة للنوبختي الشيعي ص٧٩. والانتصار والرد على ابن الراوندي للخياط المعتزلي ص٨، ١١٤. ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١/ ١٠٦ـ١٠٨. والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص٦٥,٦٦، ٢٢٧. والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٢/ ٢٦٩، ٢٩٣، ٣٠٩، ٣/ ١٧٦, ١٧٨، ٢٢٠، ٢٥٣، ٤/ ١٥٧، ١٦٩، ١٧٢، ٥/ ٤٠، ٤٥، ١٧٥، ١٩٣ـ١٩٥. والتبصير في الدين للإسفراييني ص٤٠، ١٢٠. والملل والنحل للشهرستانى ص١٨٤، والفهرست لابن النديم الشيعى ص٢٢٣، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي ص٨٢، ٨٣. والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان للسكسكي ص٧٢. ونقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٠٧ـ٤٠٩، ٤١٠ـ٤١١، ٢/ ١٨٥، ١٨٦. والمنية والأمل في شرح الملل والنحل لابن المرتضى ص٣٠. والخطط المقريزية للمقريزي ٢/ ٣٥٣. والصلة بين التصوف والتشيع للشيبي ص١٤٠ـ١٤٤.

* ٢ـ أصحاب هشام بن سالم الجواليقي: كان من كبار علماء الشيعة، ومن الرواة عن إمامَيْن[١] من أئمتها، باعتراف علماء الرجال عند الشيعة، والذين وصفوه بأنّه: ثقة، ثقة، صحيح العقيدة[٢].

وكان يقول عن الله تبارك وتعالى: إنه جسم، على صورة إنسان؛ أعلاه مجوّف، وأسفله مصمت. وله حواس خمس كحواس الإنسان، وله وفرة سوداء، هي نور أسود. لكنه ليس بلحم ولا دم[٣].

* فالهشامان؛ هشام بن الحكم، وهشام بن سالم: أوّل من أطلق لفظ الجسم على الله تعالى[٤]، ثمّ أتباعهما من بعدهما..

* وعلى شاكلتهم كان داود الجواربي[٥]، الذي قال: اعفوني عن

---

(١) الإمامان هما: جعفر الصادق، وولده موسى الكاظم.

(٢) انظر: اختيارات معرفة الرجال للطوسي ص١٦٤. والفهرست له ص١٧٤. وسفينة البحار للقمي ٢/٧٢٣. وجامع الرواة للأردبيلي ٢/٣١٤ـ٣١٧.

(٣) انظر: فرق الشيعة للنوبختي الشيعي ص٧٨، ٨١. والانتصار والرد على ابن الراوندي للخياط المعتزلي ص١٤، ٤٨. ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١/١٠٩. والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص٦٩، ٢٢٧. والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٤/١٥٨. والتبصير في الدين للإسفراييني ص٤٠، ١٢٠. والملل والنحل للشهرستاني ص١٨٥. والمواقف في علم الكلام للإيجي ص٤٢٠ـ٤٢١. واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للفخر الرازي ص٨٣. ونقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٤٠٩، ٤١٥. والخطط المقريزية للمقريزي ٢/٣٥٣. والمنية والأمل في شرح الملل والنحل لابن المرتضى ص٣٠. ولوامع الأنوار للإسفرايني ١/٨٢.

(٤) انظر كتب ابن تيمية التالية: نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/٥٤، ٤٠٧ـ٤١٨. ومنهاج السنة النبوية ٢/٢١٧، ٢٢٠، ٥٠١، ٨/٦. والفرقان بين الحق والباطل ص١٠٠. ومجموع الفتاوى ٣/١٩٦، ٦/٣٣، ١٣/٣٠٥.

(٥) كان رأساً في الرفض والتجسيم. من أقران جهم بن صفوان، وبشر المريسي. (انظر ميزان الاعتدال للذهبي٢/٢٣).

الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك[1].

أي أنّه يُشبِّه الله تعالى بالموجودات، فيُكيِّف أوصافه جلّ وعلا وفق المُشاهدات حوله. ولكنّه يسكت عن الفرج واللحية.

تعالى الله عن قوله، وقول أمثاله عُلواً كبيراً. .

* وكان يقول أيضاً: إنّ معبوده جسم، ولحم، ودم، وله جوارح وأعضاء. .

ومع ذلك: جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء[2].

وحُكِيَ عنه كذلك أنه قال عن الله ـ تعالى عن قوله ـ: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأنّ له وفرة سوداء، وله شعر قطط[3].

إلى آخر ما ذُكِر من ضلالاته.

* ثمّ أتى ابن كرّام[4] الذى دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده، وزعم أنه

---

(١) انظر: الانتصار والرد على ابن الروانديِ الملحد للخياط المعتزلي ص٥٤. والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص٢٢٨. والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٢/٢٦٩، ٤/١٥٨، ٥/ ٤٠. والتبصير في الدين للإسفراييني ص١٢٠. والملل والنحل للشهرستاني ص١٠٥، ١٨٧. واعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي ص٨٤. ونقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٤٠٩، ٤١٢.

(٢) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص٢٢٨. والملل والنحل للشهرستاني ص١٠٥.

(٣) انظر الملل والنحل للشهرستاني ص١٠٥.

(٤) هو محمد بن كرام السجستاني؛ شيخ الفرقة الكرّاميّة ـ إحدى فرق المرجئة، يجمعهم التشبيه، والقول بأنّ الله تعالى جسم. وكلّهم على مذهب الإمام أبى حنيفة فى الفروع. قال الذهبي عنهم: وكانت الكرامية كثيرين بخراسان، ولهم تصانيف، ثمّ قلّوا وتلاشَوْا. كان ابن كرّام يقول: الإيمان هو نُطق اللسان بالتوحيد، مجرّد عن عقد قلب، وعمل =

جسم، له حدّ ونهاية[1].

* وغير هؤلاء كثير..

ويجمع الكُل قولهم: أنّ الله تعالى جسم.

الوقفة الثانية: قول المشبّهة[2] بجواز قيام الحوادِث بذات الله تعالى:

* من أصول المشبّهة التي وافقوا عليها الجهميّة والمعتزلة: أنّ الأجسام لا تخلو من الحوادِث[3]..

ولكنّ النزاع حصل بينهم وبين الجهميّة والمعتزلة في تعميم هذه القاعدة: (كون الجسم لا يخلو من الحوادِث مطلقاً)[4].

ففرّق المشبّهة بين الجسم الأزليّ ـ الله تعالى عندهم ـ والأجسام المخلوقة، بقولهم: إنّ الجسم الأزلي يخلو عن الحوادث أزلاً.

= جوارح. وكان ينتهي في إثبات الصفات إلى التشبيه والتجسيم. توفي ببيت المقدس سنة ٢٥٥.

(انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص٢٢٩. والتبصير في الدين للإسفراييني ص١١١. والملل والنحل للشهرستاني ص١٠٨. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١١/٥٢٣ـ، ٥٢٤. والبداية والنهاية لابن كثير ١١/ ٢٠. وطبقات الشافعية للسبكي ٢/٣٠٥. ولسان الميزان لابن حجر ٥/٣٥٣ـ٣٥٦. وشرح المواقف للجرجاني ٨/٣٩٩).

(١) انظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى ص٢١٦، ٢٢٨. والتبصير في الدين للإسفراييني ص ١٢٠، ١٢١. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/٣٦. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع له ٢/ ١٨٤ ـ ١٨٦.

(٢) أمثال هشام بن الحكم الرافضي، وهشام بن سالم الجواليقي الرافضي، وداود الجواربي، وابن كرام، وابن مالك الحضرمي، وعلى بن ميثم الرافضي، وغيرهم من رؤوس المشبهة. (انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/١٧٣ ـ ١٧٤).

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣١٠، ٣١١، ٣٢٧، ٣٥٤. ودرء تعارض العقل والنقل له ٥/٢٤٦.

(٤) انظر شرح حديث النزول لابن تيمية ص٧٥، ٧٦.

وكذا وافق المشبهة الجهمية والمعتزلة على أصلهم: ما لا يخلو من الحوادث فهوحادِث[1].

لكنّهم قالوا: إنّ ذلك لا ينطبق على الجسم الأزليّ الذي كان خالياً من الحوادِث أزلاً، فلا يدخل في عموم هذا الأصل،ولا يُقاس على الأجسام المخلوقة التي لا تخلو عن الحوادِث مطلقاً..

فجوّزوا ـ إذاً ـ «ثبوت جسم قديم أزليّ لا أوّل لوجوده، وهو خال عن جميع الحوادث. وهؤلاء عندهم: الجسم القديم الأزليّ يخلو عن الحوادِث. وأما الأجسام المخلوقة فلا تخلو من الحوادث ويقولون: ما لا يخلو عن الحوادِث فهو حادِث. لكن لا يقولون: إنّ كلّ جسم فإنّه لا يخلو عن الحوادِث»[2].

* وقد سلَّم المشبهة للجهميّة والمعتزلة ـ أيضاً ـ أنّ الصفات والأفعال لا تقوم إلا بجسم، وقالوا بأنّ الله تعالى جسمٌ كالأجسام[3].

ولكنّهم فرّقوا بينه وبين الأجسام الأخرى: فيما يجب ويجوز ويمتنع.

ينقل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قول ابن كرّام وأتباعه عن الله تعالى: «لكنّه موصوف بالصفات وإن قيل إنّها أعراض، وموصوف بالأفعال القائمة بنفسه وإن كانت حادِثة. ولما قيل لهم: هذا يقتضي أن يكون جسماً. قالوا: نعم، هو جسم كالأجسام، وليس ذلك ممتنعاً دائماً، وإنّما الممتنع أن يشابه المخلوقات فيما يجب ويجوز ويمتنع»[4].

---

(١) انظر قاعدة نافعة في صفة الكلام لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٧٠ـ.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣١١. وانظر: قاعدة نافعة فى صفة الكلام لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٧٠. والنبوات له ص ٢٠٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٥/ ٢٤٦. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح له ٣/ ١٧٦، ١٧٧.

(٣) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٦.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٦.

فالتفرقة حاصلة ـ عندهم ـ بين الجسم القديم الأزليّ، والأجسام المخلوقة.

* ولكنّ هذا الجسم الأزليّ الخالي من الحوادِث أزلاً: تقوم به الحوادث بعد أن لم تكن. . وهذه الحوادث التي قامت به لا يزول عنها، بل تدوم؛ «لأنّه لو قامت به الحوادِث، ثمّ زالت عنه: كان قابلاً لحدوثها وزوالها»[1]، وما كان قابلاً للحدوث والزوال، فهو حادِث[2]. .

فلا يجوز ـ عندهم ـ أن تتعاقب عليه الحوادث؛ فتخلف حادثةٌ الأخرى، فإنّ ما تعاقبت عليه الحوادث حادِث[3].

فقيام الحوادِث به، ثمّ زوالها عنه، يجعله ـ عند المشبهة ـ مشابهاً للأجسام المخلوقة التى تتعاقب عليها الحوادِث، فلو قام به الحادِث، ثمّ زال عنه: لكان حادثاً. .

وقد تقدّم أنّهم منعوا أن يُشابه المخلوقات فيما يجب ويجوز ويمتنع. .

لذلك قالوا بنفي زوال الحوادِث بعد قيامها، دون نفي حدوثها بعد أن لم تكن[4]. .

* **وحجّتهم في نفي زوال الحوادث بعد قيامها به تعالى**: أنّ السكونَ أمرٌ عدميّ، والجسم القديم ـ أزلاً ـ كان خالياً من الحوادث، وكان ساكناً. .

والحركة أمر وجوديّ. .

فلو قامت به الحركة لم يعدم بقيامها سكون وجودي ـ إذ السكون أمر

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص١٠٠.

(٢) انظر المصدر نفسه.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٥٢٥. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/ ١٧٦. وقاعدة نافعة في صفة الكلام له ص٣٥. وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٧٠. وانظر أيضاً: الملل والنحل للشهرستاني ص١١١.

(٤) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/ ٥٢٥.

عدميّ عندهم، وذلك عندهم بمنزلة قولهم: يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً[1].

فإن وجد بالجسم الساكن حادث لم يكن، ثُم عُدِمَ هذا الحادث؛ فإنّما يُعدَم الحادث بإحداثٍ يقوم به. وهذا ممتنع؛ إذ العرض لا يقوم في عرضٍ مثله.

وتوضيح ذلك: أنّ السكون عند المشبهة «ليس بضدّ وجوديّ، بل هو عدميّ. وإنّما الوجوديّ هو الإحداث والإفناء. فلو قبل قيام الإحداث والإفناء به: لكان قابلاً لقيام الأضداد الوجودية، والقابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضدّه»[2].

فلو أفنى الحوادِث التى قامت به بعد أن لم تكن: لقام به الإحداث والإفناء، فكان قابلاً لأن يحدث فيه حادث، ويفنى ذلك الحادث. وما كان كذلك لم يخل من إحداث وإفناء؛ فلم يخل من الحوادث، وما لم يخلُ من الحوادث فهو حادث[3].

* فالحوادث ـ إذاً ـ يجوز قيامها بذات الله تعالى عند المشبهة بعد أن لم تكن، دون تجدّدها..

فالحوادِث التي تقوم بالله تعالى ـ عند المُشبّهة ـ: لا يخلو منها، ولا يزول عنها؛ لأنّه لو قامت به الحوادِث، ثمّ زالت عنه: كان قابلاً لحدوثها وزوالها. وإذا كان قابلاً لذلك لم تخلُ منه. وما لم يخلُ من الحوادِث فهو حادِث.

---

(١) انظر قاعدة نافعة في صفة الكلام لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٧٠ـ
(٢) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص١٠١.
(٣) انظر الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص١٠١. وانظره في مجموع الفتاوى ١٣/ ١٥٥.

وهذا الذي خالفوا فيه سلف هذه الأمة رحمهم الله: الذين قالوا إنّه تقوم به، وتتعاقب عليه وفق إرادته ومشيئته، ولم يمنعوا تجددها المتعلّق بمشيئته جل وعلا وقدرته..

فالله عند أهل السنة والجماعة: ما زال فاعلاً، وموصوفاً بالصفات الاختياريّة المتعلّقة بمشيئته جلّ وعلا وقدرته..

الوقفة الثالثة: موقف المشبّهة من أفعال الله تعالى:

أفعال الله تعالى على نوعين: لازمة، ومتعدية..

١ـ الأفعال اللازمة: كالخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، ... إلخ:

والمشبّهة يُطلقون على مفعولات هذه الأفعال: مُحدَثات..

وهم يُفرقّون بينها وبين الحوادِث.

أ ـ فالحوادِث عندهم: ما يقوم بذات الله جلّ وعلا من الأمور المتعلّقة بمشيئته وقدرته واختياره؛ فما يحدث في ذاته فإنّما يحدث بقدرته[1]..

ب ـ والمحدَثات عندهم: ما يخلقه الله عزّ وجلّ منفصلاً عنه، مبايناً لذاته[2].

* وبسبب تفريقهم بين الحوادِث والمحدَثات: قالوا: بأنّ الخلق يحدث بلا سببٍ يُوجب حدوثه.

فهم وإن كانوا يُفرّقون بين الخلق والمخلوق، ويقولون: إنّ الخلق غير المخلوق ـ كقول السلف رحمهم الله ـ إلاّ أنّهم قالوا بحدوث الخلق بلا سببٍ يُوجب حدوثه[3].

---

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ص١٠٩. ومجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨٣.

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ص١٠٩، ١١٠. ومجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨٣.

(٣) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٤٥٧.

فهؤلاء جعلوا الله تعالى في الأزل غير قادرٍ على الخلق، ولا على الفعل، ثمّ جعلوا الخلق، والفعل ممكناً مقدوراً، من غير تجدّد شيء أوجب القدرة والإمكان..

فالمخلوقات المنفصلة عنه تعالى تحدث ـ عند المشبّهة ـ بعد أن لم تكن بمشيئة الله وقدرته[1] بلا سببٍ يُوجب حدوثها.. ولا تقوم بالله تعالى ـ عندهم ـ صفة الخلق عند كُلِّ خلق؛ لأنّها إن قامت به لزم التسلسل؛ إذ المحدَث يفتقر إلى إحداث؛ فيلزم أن يقوم بذاته تعالى إحداث غير المحدَث، وذلك الإحداث يفتقر إلى إحداث، والإحداث إلى آخر، وهكذا.. فيلزم التسلسل[2].

وقولهم هذا في الحقيقة تعطيل للخالق جلّ وعلا عن صفة الخلق أزلاً، وتشبيه له بخلقه؛ حيث جعلوه مثل المخلوق الذي صار قادراً على الفعل بعد أن لم يكن قادراً عليه..

بل إنّ فيه سلباً لصفات الكمال عن الله تعالى؛ حيث منعوا تعاقب صفة الخلق والفعل عليه جلّ وعلا بعد قيامها به، فمنعوا تجدد آحادها المتعلّقة بمشيئته تعالى وقدرته..

* والمشبهة يجيبون عن سؤال مفاده: إنّ كان الخلق يحدث بلا سبب يوجب حدوثه، فما الموجب للتخصيص بحدوث ما حدث دون غيره؟ بأنّ الموجب للتخصيص بحدوث ما حدث دون غيره: هو إرادة قديمة أزلية هي المخصّص لما قام به ـ تعالى ـ وما خلقه[3].

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٥٢٥.

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ص١١١. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٣٨٣.

(٣) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٤٥٧.

وقد ذكروا لهذه الإرادة القديمة الأزليّة ثلاث صفات ـ نقلها شيخ الإسلام ابن تيمية، وأبطلها[1]، وهي:

أولا: قالوا: الإرادة الأزلية تكون ولا مُراد لها، ثمّ لا تزال على نعت واحد، حتى يحدث مُرادها من غير تحولّ حالها: فتوجد الحوادِث بلا سببٍ أصلاً. .

وهذا قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: إنّه «معلوم الفساد ببديهة العقل؛ فإنّ الفاعل إذا أراد أن يفعل: فالمتقدّمُ كان عزماً على الفعل، وقصداً له في الزمن المستقبل، لم يكن إرادة للفعل في الحال. بل إذا فعل فلابُدّ من إرادة الفعل في الحال. ولهذا يُقال: الماضي عزم، والمقارن قصد. فوجود الفعل بمجردّ عزمٍ من غير أن يتجدّد قصدٌ من الفاعل: ممتنعٌ. فكان حصول المخلوقات بهذه الإرادة ممتنعاً، لو قُدِّر إمكان حدوث الحوادِث بلا سبب. فكيف وذاك أيضاً ممتنعٌ في نفسه؟ فصار الامتناع من جهة الإرادة، ومن جهة تعيّنت بما هو ممتنعٌ في نفسه»[2].

ـ فيمتنع وجود فعلٍ بعزمٍ من غير تجدّد قصد. .

ومرّ أنّ القصد عندهم أزليّ لم يتجدّد وقت حدوث الفعل. .

ـ وكذلك يمتنع حدوث الحوادِث بلا سببٍ أصلا. .

* فجمعت هذه الإرادة ممتنعين، جعلاها معلومة الفساد ببديهة العقل. .

ثانيا: قالوا: الإرادة الأزليّة ترجّح مثلاً على مثل دون سببٍ مُرجّح. .

---

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٤٥٧ ـ ٤٥٩.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٤٥٨.

وهذا قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: إنّه «مُكابرة. بل لا تكون الإرادة إلا لما ترجّح وجوده على عدمه عند الفاعل؛ إمّا لعلمه بأنّه أفضل، أو لكون محبتّه له أقوى. وهو إنّما يترجّح في العلم لكون عاقبته أفضل. فلا يفعل أحدٌ شيئاً بإرادته إلا لكونه يُحبّ المراد، أو يُحبّ ما يؤول إليه المُراد؛ بحيث يكون وجود ذلك المُراد أحبَّ إليه من عدمه، لا يكون وجوده وعدمه عنده سواء»(1).

فترجيح أحد المثلين لا يكون بلا سببٍ مُرجّح..

بل الفاعل المُختار يُرجّح ما يراه أحسن، أو تكون محبّته له أقوى، أو عاقبته أفضل..

ثالثا: قالوا: الإرادة الجازمة يتخلّف عنها مرادها مع وجود القدرة؛ فتتقدّم على المراد تقدّماً لا أوّل له..

وهذا قال عنه شيخ الإسلام رحمه الله: إنّه «أيضاً باطل. بل متى حصلت القدرة التامّة، والإرادة الجازمة: وَجَبَ وجود المقدور. وحيثُ لا يجب: فإنّما هو لنقص القدرة، أو لعدم الإرادة التامّة. والربّ تعالى ماشاء كان، وما لم يشأ لم يكن»(2).

فالقدرة التامّة، لا تتخلّف عن الإرادة الجازمة..

وباجتماعهما يُوجَد المقدور..

والله جلّ وعلا يفعل ما يشاء، ويُحدِث ما يُريد..

وقد أخبر عن نفسه جلّ وعلا أنّه «لو شاء لفعل أموراً لم يفعلْها؛

---

(1) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٤٥٨، ٤٥٩.

(2)مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٤٥٩.

كما قال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[1]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[2]، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا﴾[3]؛ فبين أنّه لو شاء ذلك، لكان قادراً عليه، لكنّه لا يفعله لأنّه لم يشأه. إذ كان عدم مشيئته أرجح في الحكمة مع كونه قادراً عليه لو شاءه»[4].

٢ ـ الأفعال المتعدية:

يُوصف الله تعالى عند المشبّهة بأنّ له أفعالاً حادثة تقوم به تتعلّق بمشيئته وقدرته، مع قولهم باستحالة قيام هذه الأفعال به أزلاً؛ لامتناع حوادث لا أوّل لها[5].

ويُمثّلون للأفعال المتعدية بصفة الكلام، وغيرها؛ جازمين باستحالة قيامها بالله تعالى أزلاً..

صفة الكلام عند المشبهة:

يُصرّح المشبّهة؛ من الكراميّة[6] وغيرهم[7] بامتناع التكلّم على الله تعالى أزلاً، ويقولون: إنّه جلّ وعلا لم يكن في الأزل متكلّماً إلا بمعنى القدرة على الكلام؛ لأنّه لو كان متكلّماً أزلاً بكلام متعلّق بمشيئته

---

(١) سورة السجدة، جزء من الآية: ١٣.

(٢) سورة هود، جزء من الآية ١١٨.

(٣) سورة البقرة، جزء من الآية: ٢٥٣.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٤٥٩.

(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/٣٦، ٥٢٤. والفرقان بين الحق والباطل له ص١٠٠.

(٦) تقدم التعريف بهم ص١٧٥.

(٧) كمتقدّمي الشيعة من الهشامية، وطائفة من المرجئة. (انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٥٢٤. والفرقان بين الحق والباطل له ص ١٠٠. والنبوات له ص ٢٠٢).

وقدرته: للزم وجود حوادِث لا تتناهى في القدم، ويمتنع وجود حوادِث لا أوّل لها[1].

وفي هذا تشبيه له بالمخلوق الذي صار قادراً على الكلام بعد أن لم يكن قادراً عليه[2].

وهم يقولون بحدوث التكلّم لله ـ بعد أن لم يكن ـ؛ فيصير الله تعالى موصوفاً ـ عندهم ـ بما يحدث بقدرته ومشيئته بعد أن لم يكن كذلك[3]..

فهؤلاء جعلوا الله تعالى في الأزل غير قادر على الكلام بمشيئته، ثمّ جعلوا الكلام ممكناً مقدوراً من غير تجدّد شيء أوجب ذلك..

وحقيقة قولهم: أنّ صفة الكلام قديمة، مع امتناع التكلّم على الله تعالى أزلاً، وأنّ الله صار متكلّماً بعد أن لم يكن.

إلاّ أنّهم يمنعون تعاقب الحوادِث على الله تعالى؛ لئلا يكون حادِثاً؛ إذ من مذهبهم أنّ ما تعاقبت عليه الحوادِث فهو حادِث[4].

فيكون الله ـ على قولهم ـ متكلّماً بعد أنْ لم يكن بكلام لا تتجدّد آحاده..

---

(١) انظر: النبوات لابن تيمية ص ٦٦، ٢٠٢. ومجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٥٢٤. والفرقان بين الحق والباطل له ص١٠٠. وقاعدة نافعة في صفة الكلام له ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية٢/ ٧٥. ورسالة في العقل والروح له ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٣٢.

(٢) انظر: رسالة في العقل والروح لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٣٣ ـ. وبغية المرتاد له ص ٣٦١.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية٦/ ٥٢٤. ومنهاج السنة النبوية له ٣/ ٣٥٨.

(٤) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٥٢٥.

ولهم قولان في تكليم الله لموسى عليه السلام[1]؛ :

١ ـ قول: أنّه تعالى قامت به الحوادِث، وزالت؛ لمّا كلّم موسى عليه السلام بصوت، ثمّ عُدم ذلك الصوت.

وهذا القول يُناقض مذهبهم القائل بمنع تعاقب الحوادِث على الله تعالى..

٢ ـ قول: أنّه تعالى تكلّم مرة واحدة بعد أن لم يكن متكلّماً أزلاً، ثمّ استمرّ معه الكلام دون تجدّد آحاده؛ لئلاً تتعاقب عليه الحوادث..

أمّا عن موقفهم من القرآن الكريم:

فالمشبهة يُفرّقون بين كلام الله وقوله:

فيقولون: كلام الله قديم ـ مع امتناع تكلّمه تعالى أزلاً كما تقدّم ـ، وقوله ـ تعالى ـ عَرَضٌ حادِثٌ وليس بمحدَث، وله حروف وأصوات[2].

يحكي التفتازاني[3] تفريقهم بين الكلام والقول، فيقول: «ذهبوا إلى أنّ المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى، وأنّه قول الله تعالى لا كلامه. وإنّما كلامه قدرته على التكلّم وهو قديم، وقوله حادِث لا محدَث. وفرّقوا بينهما[4]، بأنّ كلّ ما له ابتداء: إن كان قائماً بالذات، فهو حادث بالقدرة غير محدث، وإن كان مبايناً للذات فهو محدَث بقوله كن لا بالقدرة»[5].

---

(١) انظر الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ١٠١.

(٢) انظر: التبصير في الدين للإسفراييني ص ١١٤، ١٢١. والإرشاد للجويني ص ١٠٤. وقاعدة نافعة في صفة الكلام لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٧٥ ـ.

(٣) تقدم التعريف به في الجزء الأول ص١٦٢.

(٤) بين الحادِث والمحدَث.

(٥) شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ١٤٥.

والقرآن ـ عند المشبّهة ـ من قولِ الله، لا من كلامه، وهو حادِث لا محدَث؛ لأنّ الحادِث يحدث بقدرة الله ومشيئته ـ كالفعل ـ، أمّا المحدَث فيفتقر إلى إحداث، فيلزم أن يقوم بذاته ـ تعالى ـ إحداث غير المحدث، وذلك الإحداث يفتقر إلى إحداث؛ فيلزم التسلسل[1]..

والقرآن عند هشام بن الحكم[2]: لا خالق، ولا مخلوق. ولا يُقال: إنّه غير مخلوق؛ لأنّه صفة، والصفة لا تُوصف عنده[3].

وكذا قدرة الله، وسمعه، وبصره، وحياته، وإرادته ـ عنده ـ: لا يقول: إنّها قديمة، ولا مُحدَثة؛ لأنّ الصفة ـ عنده ـ لا تُوصف[4].

ويُلاحظ على المشبّهة جميعاً أنّهم «فهموا هذه الصفات على حسب مناسبة صفاتهم»[5].

صفة العلم عند المشبّهة:

أنكر المشبّهة علم الله الأزليّ، وقالوا: بأنّ الله تعالى علم الأشياء بعد أن لم يكن عالماً بها[6].

وقد شبّهوا الله ـ بقولهم هذا ـ بخلقه؛ حيث جعلوا علمَ الله كعلم المخلوق حادِثاً بعد أن لم يكن..

فيستحيل ـ إذاً ـ عندهم أن يُوصف الله بصفة العلم على أنّها صفة

---

(١) انظر: الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ١٠١. ومجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٣٨٢، ٣٨٦.

(٢) تقدم التعريف به ص ١٧٣.

(٣) انظر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص ٦٧.

(٤) انظر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص ٦٧.

(٥) بغية المرتاد لابن تيمية ص ٣٦١.

(٦) انظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص ٦٧. والتبصير في الدين للإسفراييني ص ١٢١.

أزليّة؛ بمعنى أنّه تعالى يعلم بالمعلومات منذ الأزل..

ويعزو هشام بن الحكم استحالة أن يكون الله عالماً بالمعلومات أزلاً؛ لأمرين:

أحدهما: أنّه لو كان لم يزل عالماً بالمعلومات - أزلاً - لكانت المعلومات أزلية.. والمعلومات ليست موجودة أزلاً، بل هي معدومة. ولا يصحّ عالم إلا بمعلوم موجود، وتعلّق العلم بالمعدوم مستحيل[1].

ثانيهما: أنّه لو كان عالماً بما يفعله عباده قبل وقوع الأفعال منهم، لم يصحّ اختيار العباد وتكليفهم[2].

وواضح في هذين الأمرين قياس الخالق الذي له صفات الكمال، على المخلوق صاحب النقائص؛ فكأنّ المشبّهة لم يفهموا من صفات الله تعالى إلا ما ألفوه من صفات خلقه..

الوقفة الرابعة: موقف المشبّهة من صفة الاستواء:

يتّضح مذهب المشبّهة في التجسيم في هذه الصفة أكثر من غيرها..

فقد غالَوْا في إثباتها، متكئين على اعتقادهم في الله تعالى أنّه جسم[3]، وفهموا هذه الصفة على حسب مناسبة صفاتهم..

ينقل الشهرستاني عن ابن كرام أنّه قال في كتابه المسمّى (عذاب القبر) حاكياً عن الله تعالى: «.. وإنّه مماسّ للعرش من الصفحة العليا»[4]..

---

(١) انظر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص ٦٧.

(٢) انظر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص ٦٧.

(٣) انظر المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧١، ٢٧٣.

(٤) الملل والنحل للشهرستاني ص ١٠٨، ١٠٩. وانظر التبصير في الدين للإسفراييني ص١١٢.

وكان يقول: «له حدّ واحد من الجانب الذي ينتهي إلى العرش، ولا نهاية له من الجوانب الأُخَر»[1].

أمّا أتباع ابن كرام فقد تخبّطوا في غلوّهم في إثبات هذه الصفة؛

فقال بعضهم: امتلأ العرش به، فعرضه كعرضه[2]، فهو يُلاقي جميع أجزائه.

وقال بعضهم الآخر: هو أكبر من العرش[3].

وزعم هشام بن الحكم وأتباعه: أنّ العرش قد حوى الله تعالى وحدَّه[4]، وأنّه مماسّ لعرشه، لا يفضل عن العرش، ولا يفضل العرشُ عنه[5].

وتبعه على ذلك داود الجواربي، الذي زعم أيضاً: أنّ الله تعالى مماس للعرش، ملاق له[6].

وكلّ ذلك يعود إلى اعتقادهم أنّ الله تعالى جسم ـ كما تقدّم ـ..

الوقفة الخامسة: صفات الذات الخبرية عند المشبّهة:

أثبت المشبّهة صفات الذات الخبريّة، وسمّوها أعراضاً..

وقال ابن كرّام: ليس كلّ عرض حادِثاً، وهذه الصفات الخبرية تُسمّى أعراضاً، وهي قديمة[7].

---

(١) نقل ذلك عنه الإسفراييني في التبصير في الدين ص ١١١.
(٢) انظر: التبصير في الدين للإسفراييني ص ١١٢. والملل والنحل للشهرستاني ص ١٠٩.
(٣) انظر التبصير في الدين للإسفراييني ص ١١٢.
(٤) انظر مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١/ ٢٨٤.
(٥) انظر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص ٦٧.
(٦) انظر التبصير في الدين للإسفراييني ص ١٢١.
(٧) انظر: النبوات لابن تيمية ص ٢٠٢. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٣٦.

ولكنّ المشبّهة غلَوْا في إثبات هذه الصفات؛ إذ لم يفهموا من هذه الصفات إلاّ ما ألفوه من صفات المخلوقات؛ «ولذلك إذا طولبوا بحقيقة السمع والبصر: رجعوا إلى التشبيه من حيث المعنى، وإن أنكروها باللفظ؛ إذ لم يدركوا أصل معاني هذه الإطلاقات في حقّ الله تعالى»[1].

لذلك «أثبتوا ما قد نزّه الله نفسه عنه؛ من اتصافه بالنقائص، ومماثلته للمخلوقات»[2].

وقد تقدّم عند الحديث عن قولهم بأنّ الله تعالى جسم، الكثير من الأقوال التي هي وصف لله تعالى ـ الذي ليس كمثله شيء ـ بالنقائص التي يتّصف بها خلقه، وبالمماثلة لهم، تعالى الله عن قول المشبّهة علواً كبيراً، بل هو سبحانه لا يُماثل شيئاً، ولا يُماثله شيء: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[3].

*****

(١) بغية المرتاد لابن تيمية ص ٣٦٢.

(٢) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٥٤.

(٣) سورة الشورى، جزء من الآية ١١.

استدراك وتعقيب

استدلال المبتدعة بقول إبراهيم الخليل: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِين﴾

على صحة دليل الأعراض وحدوث الأجسام

وعلى نفي قيام الصفات الاختياريّة بالله عزّ وجلّ

ذكرت فيما مضى أنّ الأشعريّة احتجّوا بقول إبراهيم عليه السلام: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِين﴾[1] على نفي الصفات الاختياريّة عن الله تعالى.

فقد زعموا أنّ قيام الصفات الاختياريّة ـ التي يُسمّونها حوادِث ـ بالله تعالى: أفولٌ وتغيّرٌ يجب أن يُنزَّه الله تعالى عنه[2]..

والحقّ أنّ قول الخليل عليه السلام: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِين﴾[3] ليس حجّة للأشعريّة وحدهم على نفي صفات الله الاختياريّة، بل هو حجّة للمبتدعة جميعهم على نفي قيام هذه الصفات بالله تعالى، وعلى نفي الجسميّة عن الله تعالى، إضافةً إلى استنادهم إليه في تصحيح دليل الأعراض وحدوث الأجسام..

فقد زعموا أنّ الخليل عليه السلام صحّح في المناظرة التي جرت له مع قومه دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ حيث استدلّ بحركة الأجسام وسكونها على حدوثها..

ولمّا كانت الأجسام حادثة ـ وجميعها متماثلة كما زعموا ـ وجب نفي

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٢) انظر ص ١١٣، ١١٤ من هذا الجزء.

(٣) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

الجسميّة عن الله تعالى. .

وقالوا أيضاً: إنّ إبراهيم عليه السلام استدلّ على حدوث الموجودات بتغيّرها وانتقالها من حالة إلى حالة. والتغيّر والزوال حادِثان، وقيامهما بشيء يدلّ على حدوثه؛ إذ ما لا يخلو من الحوادِث فهو حادِث.

وفي قول الخليل عليه السلام: ﴿**لا أُحِبُّ الآفِلِين**﴾[1] ـ على حدّ زعمهم ـ تنبيه إلى نفي قيام الحوادِث بذاته جلّ وعلا؛ أي نفي قيام الصفات الاختياريّة ـ التي يُسمّونها حوادِث ـ بالله تعالى.

وهذه الحجة قد استدلّ بها الجهميّة، والمعتزلة، والأشعريّة، والماتريديّة على تصحيح دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وعلى أنّه الطريق إلى معرفة الخالق جلّ وعلا، وعلى نفي صفات الباري جلّ وعلا الاختياريّة؛ كالنزول، والمجيء، والإتيان، وغيرها. .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ومن عجائب الأمور أنّ كثيراً من الجهميّة نفاة الصفات والأفعال، ومن اتبعهم على نفي الأفعال: يستدلون على ذلك بقصة الخليل ﷺ، كما ذكر ذلك بشر المريسي[2]،

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٢) هو بشر بن غياث بن أبي كريمة؛ عبد الرحمن المريسيّ. المبتدع الضالّ. ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنّه جهميّ أخذ مقالة جهم واحتجّ لها ودعا إليها، وليس من المعتزلة. وقال عنه الذهبي: «لا ينبغي أن يُروى عنه ولا كرامة». ونقل قول الإمام أحمد بن حنبل فيه: «كان أبوه يهودياً، وكان بِشر يشغَبُ في مجلس أبي يوسف، فقال له أبو يوسف: لا تنتهي أو تُفسد خشبة ـ يعني تُصلب ـ». وقد كفّره الكثير من أئمة الإسلام وعلماء المسلمين، ورمَوْه بالزندقة. مات سنة ٢١٨هـ.

(انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٧/ ٥٦ ـ ٦٧. والرسالة المدنية لابن تيمية ص ٥٧. ومجموع الفتاوى له ١٤/ ٣٥٢. والفتاوى المصرية له ٦/ ٤٠٣. وميزان الاعتدال للذهبي ١/ ٣٢٢، ٣٢٣. وسير أعلام النبلاء له ١٠/ ١٩٩ ـ ٢٠٢. ولسان الميزان لابن حجر ٢/ ٢٩ ـ ٣١. والخطط المقريزية للمقريزي ٢/ ٣٥٠).

وكثير من المعتزلة، ومن أخذ ذلك عنهم. . . . وذكروا في كتبهم أنّ هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم الخليل عليه صلوات الله وسلامه، وهو قوله: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِين ﴾[1]. قالوا: فاستدلّ بالأفول الذي هو الحركة والانتقال على حدوث ما قام به ذلك؛ كالكوكب والقمر والشمس. وظنّ هؤلاء أنّ قول إبراهيم عليه السلام: ﴿هَذَا رَبِّي ﴾[2] أراد به: هذا خالق السموات والأرض، القديم الأزليّ، وأنّه استدلّ على حدوثه بالحركة»[3].

«قالوا: لأنّ الأفول هو الحركة التي لم يخل الجسم منها»[4].

وقد أوجبوا بسبب ذلك «تأويل ما ورد عن الرسول ﷺ مخالفاً لذلك؛ من وصف الربّ بالإتيان والمجيء والنزول وغير ذلك[5].

حكى الإمام الدارمي عثمان بن سعيد[6] رحمه الله عن بشر المريسيّ أحد رؤوس الجهميّة؛ أنّه صحّح هذا الدليل، ونفى التحرّك والزوال عن الله تعالى، محتجاً بقصة الخليل عليه السلام مع قومه. .

يقول الإمام عثمان الدارمي رحمه الله تعالى: «واحتججت أيّها المريسيّ في نفي التحرّك عن الله والزوال بحجج الصبيان؛ فزعمت أنّ إبراهيم ـ عليه السلام ـ حين رأى كوكباً وشمساً وقمراً قال: ﴿هَذَا رَبِّي

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٧.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣١٠ ـ ٣١١. وانظر: المصدر نفسه ٢/ ٢١٦، ٤/ ٧١، ٨/ ٣٥٥. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٩٣. وشرح حديث النزول له ص ١٦٢. وبغية المرتاد له ص ٣٥٤، ٣٥٥.

(٤) درء تعارض العقل والنقل له ٨/ ٣٥٥.

(٥) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦٢.

(٦) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٧٤.

﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِين﴾[1]، ثمّ قلتَ: فنفى إبراهيم المحبّة عن كلّ إلهٍ زائل؛ يعني: أنّ الله إذا نزل من سماء إلى سماء، أو نزل يوم القيامة لمحاسبة العباد: فقد أَفَلَ وزال، كما أفلت الشمس والقمر. فتنصلّ من ربوبيّتهما إبراهيم...»[2].

فالمريسيّ قد زعم أنّ أفول الكواكب، وتحرّكها من مكان إلى مكان دليلٌ على أنّ الله ـ تعالى ـ لا يجوز عليه شيء من ذلك، وأنّ من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله..

وقد استدلّ بهذه الحجة على صحّة دليل الأعراض وحدوث الأجسام: أبو منصور الماتريدي[3]. حين أثبت رؤية الله دون صفاته الاختيارية، فقال مدلّلاً على جواز رؤيته جلّ وعلا يوم القيامة: «وأيضاً: مُحاجّة إبراهيم قومه في النجوم، وما ذكر بالأفول والغيبة. ولم يُحاجّهم بأنه لا يحبّ رباً يُرى، ولكن حاجّهم بأنْ لا يُحبّ رباً يأفل؛ إذ هو دليل عدم الدوام»[4].

فالماتريديّ زعم أنّ إبراهيم الخليل عليه السلام لا يُحبّ رباً يأفل؛ يتغيّر، ويزول، ويتحرّك من مكان إلى مكان، وفيه دلالة ـ بزعمه ـ على استحالة أن يكون الله كذلك.

واستدل بهذه الحجّة أيضاً أبو بكر الباقلاّني[5] في معرض حديثه عن دليل الأعراض وحدوث الأجسام، فقال: «ويجب أن يُعلم: أنّ العالَم

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٢) ردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسيّ العنيد ص ٥٥. وقد نقله عنه شيخ الإسلام في درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٧٣.

(٣) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص٥٤.

(٤) كتاب التوحيد للماتريديّ ص ٧٨.

(٥) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص٣٨٢.

مُحدَث؛ وهو عبارة عن كلّ موجود سوى الله تعالى. والدليل على حدوثه: تغيّره من حال إلى حال، ومن صفة إلى صفة، وما كان هذا سبيله ووصفه كان مُحدَثاً... ـ إلى أن قال: ـ وكذلك الخليل عليه السلام إنّما استدلّ على حدوث الموجودات بتغيّرها وانتقالها من حالة إلى حالة؛ لأنّه لمّا رأى الكوكب قال: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾، إلى آخر الآيات[1] فعُلِمَ أنّ هذه لمّا تغيّرت وانتقلت من حال إلى حال، دلّت على أنّها مُحدَثة مفطورة مخلوقة، وأنّ لها خالقاً»[2].

وفي احتجاج الباقلاني هذا: نفيٌ لقيام الصفات الاختياريّة بالله تعالى؛ إذ هي حوادِث ـ كما سمّاها الأشعريّة ـ؛ سيّما صفات النزول، والمجيء، والإتيان؛ لما فيها من الحركة والانتقال والزوال من مكان إلى مكان.

وكذا الإسفراييني[3]، والجويني[4]، وابن العربي[5]، وغيرهم احتجّوا بقصّة الخليل عليه السلام على صحّة دليل الأعراض وحدوث الأجسام[6].

والرازي[7] أيضاً استدلّ بقصة الخليل عليه السلام على أنّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام من الأدلة التي يُستدلّ بها على وجود الله

(١) الآيات في سورة الأنعام، من الآية ٧٦ إلى الآية ٧٩.
(٢) الإنصاف للباقلاني ص ٤٣، ٤٤.
(٣) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٣٨٧.
(٤) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٥٢.
(٥) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٥٨.
(٦) انظر: التبصير في الدين للإسفراييني ص ١٥٤. والشامل في أصول الدين للجويني ص ٢٤٦. والمتوسط في الاعتقاد لابن العربي ـ مخطوط ـ ق ٧/أ.
(٧) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٢٦.

تبارك وتعالى، دون أن يُقدّم هذا الدليل على ما سواه من الأدلة الأخرى التي ذكرها. .

يقول: «قد عرفتَ أنّ العالَم إمّا جواهر، وإمّا أعراض. وقد يُستدلّ بكلّ واحدٍ منهما على وجود الصانع[1]؛ إمّا بإمكانه أو حدوثه. فهذه وجوه أربعة.

الأول: الاستدلال بحدوث الأجسام. وهو طريقة الخليل عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**لا أُحِبُّ الآفِلِين**﴾[2]. . .»[3].

واحتجّ الرازي في موضع آخر بقول إبراهيم عليه السلام: ﴿**لا أُحِبُّ الآفِلِين**﴾[4] على نفي علوّ الله، واستوائه على عرشه؛ معبّراً عن ذلك: بنفي الحيّز والجهة. .

يقول: «أمّا الخليل ﷺ فقد حكى الله تعالى عنه في كتابه بأنّه استدلّ بحصول التغيّر في أحوال الكواكب على حدوثها، ثمّ قال عند تمام الاستدلال: ﴿**وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا**[5]﴾[6]»[7].

ثمّ شَرَعَ الرازي في بيان الوجوه التي حَدَتْ به إلى نفي الجهة والحيّز عن الله تعالى، مستنداً في ذلك إلى قصّة الخليل عليه السلام، وزاعماً أنّ

---

(١)

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٣) محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين للرازي ص ٣٣٧. وانظر: تفسير الرازي ١٣/٤٦. والأربعين في أصول الدين له ص ١٢٢.

(٤) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٥) زاد الرازي كلمة مسلماً، وليست من الآية.

(٦) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٩.

(٧) أساس التقديس في علم الكلام للرزاي ص ٢١.

التغيّر من خصائص الأجسام، والله ليس جسماً؛ لأنّ الأجسام متماثلة، وهي محدَثة. . . إلخ.

يقول في بيان ذلك: «واعلم أنّ هذه الواقعة تدلّ على تنزيه الله تعالى وتقديسه عن التحيّز والجهة. أمّا دلالتها على تنزيه الله تعالى عن التحيّز، فمن وجوه. .»[1].

ذكر في الأول منها أنّ الأجسام متماثلة، «فإذا ثبت ذلك، فنقول: ما صحّ على أحد المثلين وجب أن يصح على المثل الآخر. فلو كان تعالى جسماً أو جوهراً، وجب أن يصحّ عليه كلّ ما صحّ على غيره، وأن يصحّ على غيره كلّ ما صحّ عليه. وذلك يقتضي جواز التغيّر عليه. ولمّا حكم الخليل عليه السلام بأنّ المتغيّر من حال إلى حال لا يصلح للإلهيّة، وثبت أنّه لو كان جسماً لصحّ عليه التغيّر، لزم القطع بأنّه تعالى ليس بمتحيّز أصلاً»[2].

أمّا الوجه الثاني من أوجه دلالة قصّة الخليل عليه السلام على نفي التحيّز عن الله تعالى، فهو عدم ذكر إبراهيم لتحيّز الربّ تعالى، أو أنّه في جهة، مع نفيه لتغيّره وزواله، «ولو كان إله العالَم جسماً موصوفاً بمقدار مخصوص وشكل مخصوص، لما كمل العلم به تعالى، إلا بعد العلم بكونه جسماً متحيزاً. ولو كان كذلك لما كان مستحقاً للمدح والتعظيم بمجرد معرفة كونه خالقاً للعالَم. فلمّا كان هذا القدر من المعرفة كافياً في كمال معرفة الله تعالى دلّ ذلك على أنّه تعالى ليس بمتحيّز»[3].

ثمّ خَتَمَ الرازي كلامه بقوله: «فَثَبَتَ بما ذكرناه أنّ العظماء من الأنبياء صلوات الله عليهم كانوا قاطعين بتنزيه الله تعالى وتقديسه عن الجسميّة

(١، ٢، ٣) أساس التقديس في علم الكلام للرازي ص ٢٢.

والجوهريّة والجهة»[1].

وبنحو أقوال الرازي المتقدّمة، قال الإيجي[2] أيضاً[3].

وكذا الآمدي[4] استدلّ على نفي الصفات الاختياريّة بقول الخليل إبراهيم عليه السلام: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِين﴾[5]، فقال: «أنّه لو قامت الحوادث بذاته لكان متغيّراً، والتغيّر على الله مُحال، ولهذا قال الخليل عليه السلام: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِين﴾[6]: أي المتغيّرين»[7].

وقد استدلّ ابن جماعة[8] بقصة الخليل عليه السلام مع قومه على نفي صفتَيْ المجيء والإتيان، لما فيهما من الحركة والتغيّر والانتقال من مكان إلى مكان.

يقول ابن جماعة: «اعلم أنّ المجيء والإتيان بالذات على الله تعالى

---

(١) أساس التقديس في علم الكلام للرازي ص ٢٣.

(٢) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٦١.

(٣) انظر المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧١ ـ ٢٧٣.

(٤) هو علي بن أبي محمد بن سالم، سيف الدين الآمديّ. رأس من رؤوس الأشعريّة، وأحد من أدخل على المذهب الكلامَ المخلوط بالفلسفة. كان متابعاً لابن سينا على آرائه الفلسفيّة، وقد نُسب إليه فساد المعتقد لغلوّه في ذلك. توقّف في إثبات الصفات الخبرية لله تعالى. مات سنة ٦٣١هـ

(انظر وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ٢٩٣. كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ٢٤٣. ومنهاج السنة النبوية له ٣/ ٢٩٥. والفرقان بين الحق والباطل له ص ٩١. ومجموع فتاوى ابن تيمية ٩/ ٧. وسير أعلام النبلاء للذهبي ٢٢/ ٣٦٤. وطبقات الشافعية للسبكي ٨/ ٢٦٠).

(٥) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٦) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٧) أبكار الأفكار للآمديّ ١/ ٤٨٢، ٤٨٣

(٨) تقدمت ترجمته ٦٤.

مُحال؛ لأنّه من صفات الحوادث المحدودة القابلة للانتقال من حيّز إلى حيّز، ولذلك استدلّ الخليل عليه السلام على نفي إلـهيّة الكواكب بأفولهنّ، وصدّقه الله تعالى في استدلاله وصحّحه بقوله: ﴿**وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ**﴾[1] »[2].

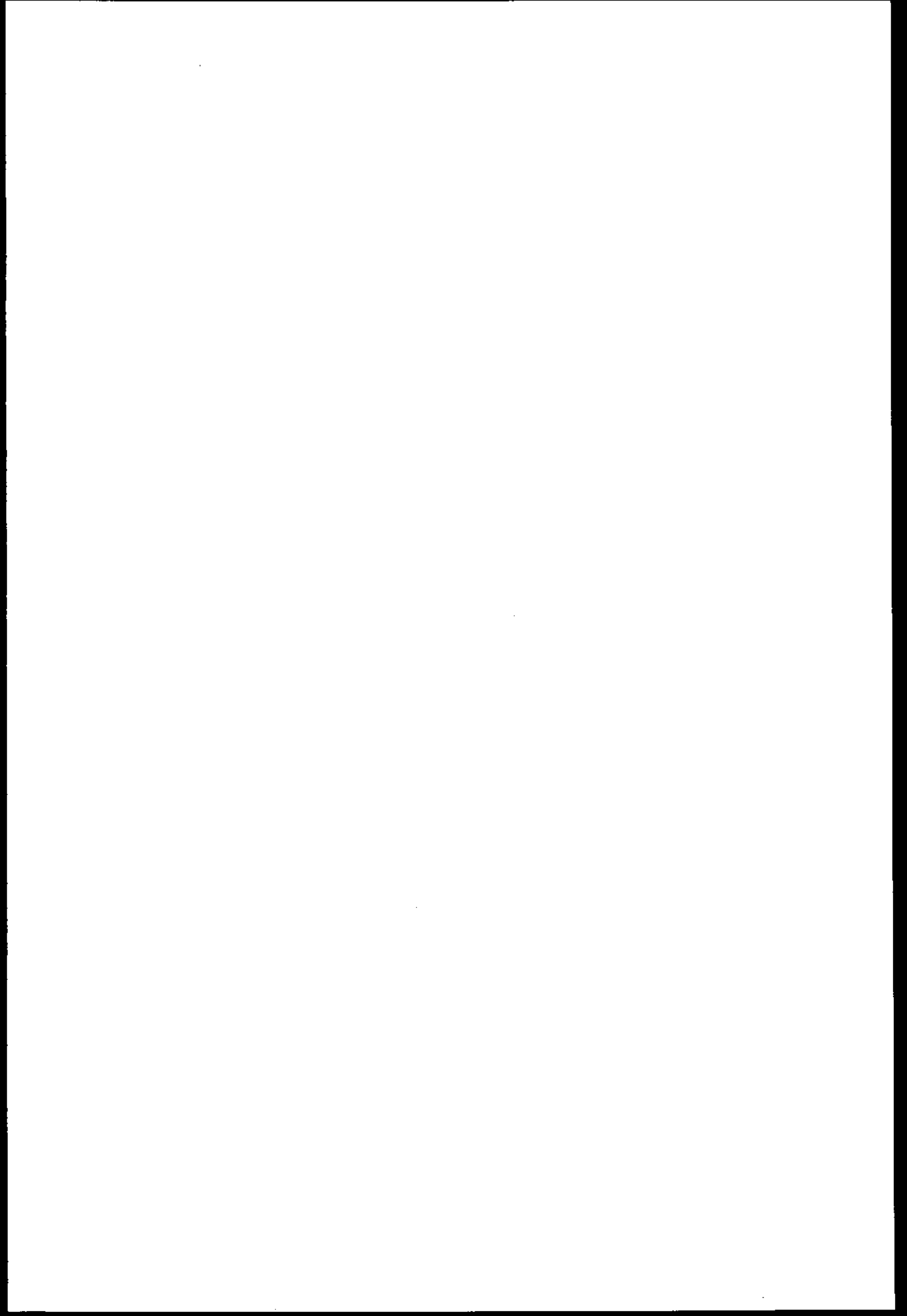
وهذا الفهم لقصّة الخليل عليه السلام، ولمراده محلّ إجماع لدى المبتدعة، الذين زعموا ـ أيضاً ـ أنّ قصة الخليل عليه السلام مع قومه، وقوله لهم: ﴿**لا أُحِبُّ الآفِلِين**﴾[3] دليل على صحّة دليل الأعراض وحدوث الأجسام الذي اعتمدوه أصلاً أصيلاً في معرفة الله جلّ وعلا..

*****

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية ٨٣.

(٢) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١١٧.

(٣) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.



الفصل الثاني

الردّ من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على الفرق المبتدعة صاحبة هذا الدليل ونقض دليلهم

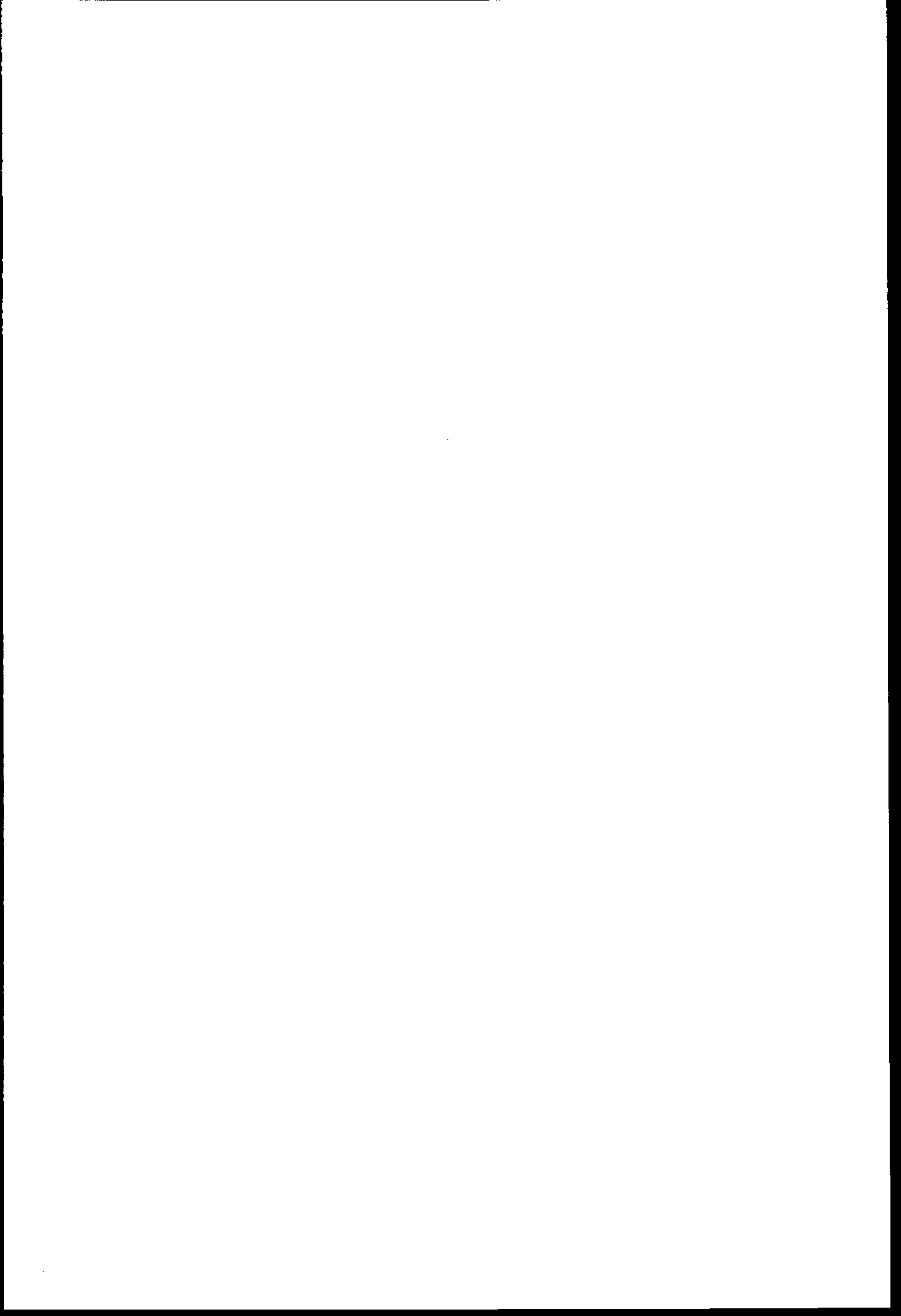
ويشتمل على المباحث التالية:

المبحث الأول: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من دليل الأعراض وحدوث الأجسام بمجمله.

المبحث الثاني: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لنصّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

المبحث الثالث: ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على شبه نفاة الصفات الاختياريّة.

المبحث الرابع: الردّ على استدلال المبتدعة بقصّة إبراهيم الخليل عليه السلام على صحّة مذهبهم.



الفصل الثاني

الردّ من كلام شيخ الإسلام ابن تيميّة رحمه الله على دليل الأعراض وحدوث الأجسام

* اعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هذا الدليل ـ دليلَ الأعراض وحدوث الأجسام ـ ودليلَيْ المبتدعة الآخَرَيْن؛ دليل التركيب، ودليل الاختصاص: «أعظمَ القواطع العقليّة التي يُعارضون بها الكتبَ الإلهيّة، والنصوصَ النبويّة، وما كان عليه سلف الأمّة وأئمتّها»[1].

* لذلك كان هدم هذه القواطع العقليّة، والأصول الأساسيّة: هدماً لمذهب المبتدعة، واجتثاثاً له من جذوره؛ فإذا هُدِم الأصل، فلا عبرة بالفَرع؛ كالشجرة تُجتثّ من جذورها، أيّ حياة في أغصانها وفروعها..

* من أجل ذلك كانت ردود شيخ الإسلام رحمه الله مركّزة على هذه القواطع العقليّة، والأصول الأساسيّة، دون إغفال لأي جزئيّة من جزئياتها..

* وهو في الوقت نفسه لا يضرب صَفحاً عن المسائل الفرعيّة، بل يقف عندها وقفات متأنيّة، يسبر من خلالها غَوْر المسألة، ويكشف عن عوارها..

* ولا يكتفي بنقد الآراء والمذاهب، بل يتعدّى ذلك إلى نقد الأشخاص والطوائف..

* وكان ـ رحمه الله ـ يتّخذ من النقد أداةً للوصول إلى الحقّ، لا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيميّة ١/٣٠٨.

لأغراض شخصيّة، لذلك تعددت جبهاته التي خاض فيها معاركه مع المبتدعة؛ فلم يُوجّه نقده إلى فرقة بعينها، بل وجّهه إلى جميع الفرق المبتدعة المعروفة، منتقداً كلَّ المقالات الباطلة المشهورة في عصره..

* ولم يكن نقده عن فراغ، بل كان ـ أجزل الله له المثوبة ـ يدرس كتب الفرق، ويقرأ أقوالهم قراءة دقيقة متقنة متأنّية؛ يقرأ الألفاظ والعبارات، ويعيّن مدلولاتها، ثمّ يشرع في نقد الأقوال الباطلة بعد فهم المذهب فهماً دقيقاً؛ فيأتي نقده علميّاً بعيداً عن التجنّي والمجازفة.

* وتراه في ذلك كلّه معتصماً بالكتاب والسنّة، متمسّكاً بما عليه سلف الأمة، منتصراً لطريقتهم بردود علميّة في غاية الهدوء والاتّزان..

* وهذا المنهج في الردّ رافقه في سائر ردوده على أصول المبتدعة جميعها..

* وقد جاءت ردوده على دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ وهي جزءٌ من هذه الردود ـ متنوّعةً؛ ما بين نقدٍ للدليل بمجمله، ومناقشة لنصّه، وردود تفصيليّة على شبه نفاة الصفات الاختياريّة، مع الردّ المفصلّ على استدلال المبتدعة بقصة الخليل إبراهيم عليه السلام على صحّة مذهبهم..

* وبتقسيم هذا الفصل إلى أربعة مباحث تتّضح هذه الردود ـ بعون الله تعالى.

المبحث الأول

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى من دليل الأعراض وحدوث الأجسام بمجمله

ويشتمل على المطالب التالية:

المطلب الأول: صعوبة دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

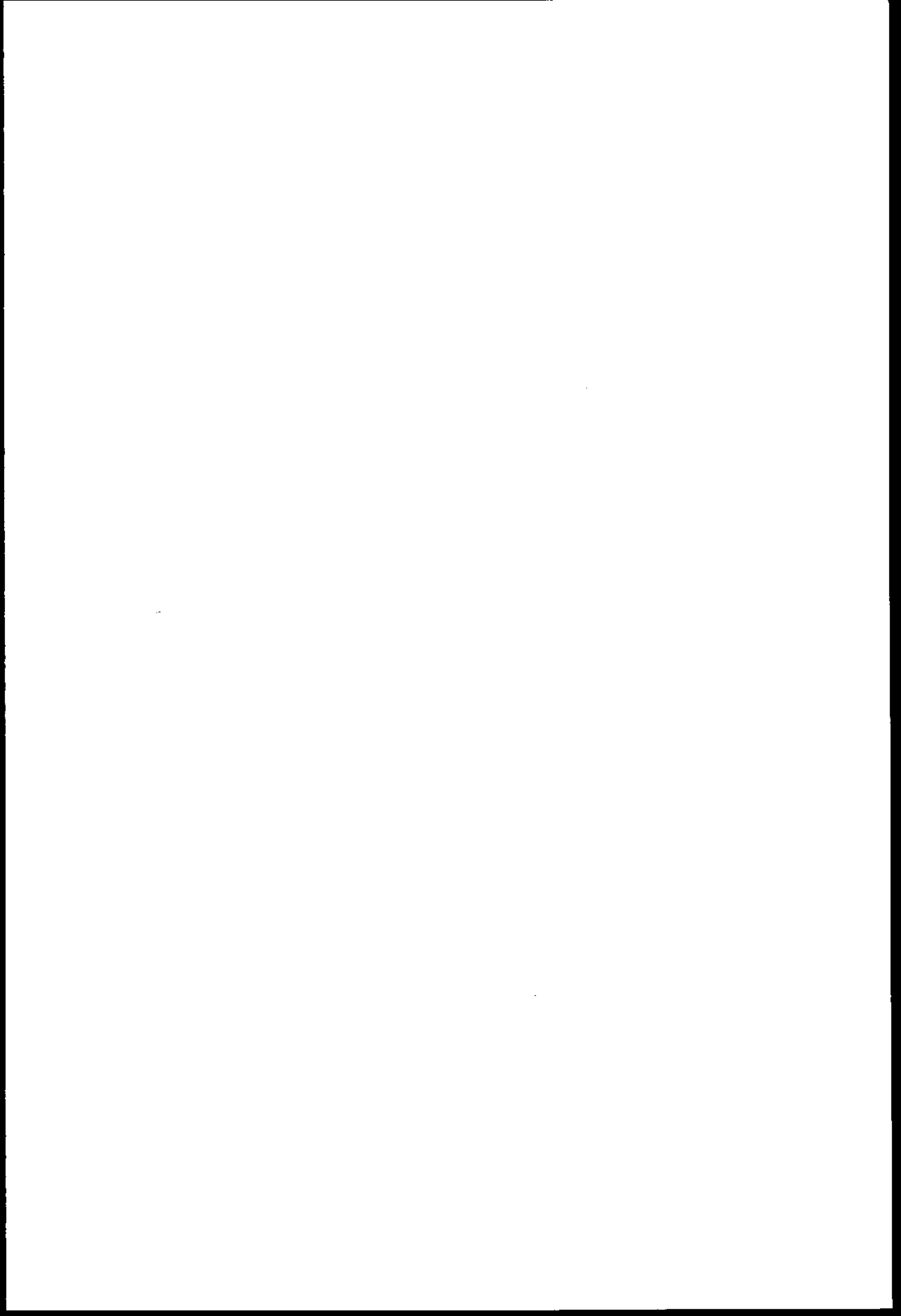
المطلب الثاني: بدعيّة دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

المطلب الثالث: ذمّ علماء المسلمين لدليل الأعراض.

المطلب الرابع: وجود طرق شرعيّة بديلة عن دليل الأعراض.

المطلب الخامس: اللوازم الفاسدة الناجمة عن دليل الأعراض.

المطلب السادس: تسلط الملاحدة على أصحاب دليل الأعراض.



المبحث الأول

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله تعالى) من دليل الأعراض وحدوث الأجسام بمجمله

* يرى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنّ هذا الدليل الذي سلكه المبتدعة لإثبات وجود الله تعالى: طريق مبتدعة، مذمومة في الشرع؛ كما أنّها مخطرة، مخوفة في العقل..

* وقد بيّن بطلان هذه الطريق ـ إجمالاً ـ من أوجه متعددة، أكّد من خلالها:

(١) ـ صعوبة هذه الطريق؛ حيث إنّ أصحابها لم يتفقوا على مقدمة واحدة من مقدّماتها.

(٢) ـ بدعيّة هذه الطريق؛ حيث إنها لم ترد عن أحدٍ من سلف هذه الأمة رحمهم الله ورضي عنهم..

(٣) ـ ذمّ العلماء لها؛ سواء أكانوا من علماء السلف، أم من علماء الكلام، ونصّهم على فسادها، وعلى وجود ما هو أفضل منها.

(٤) ـ كثرة الطرق الشرعيّة الأخرى الآمنة التي توصل إلى إثبات وجود الله تبارك وتعالى دون محاذير أو مخاوف.

(٥) ـ ما يلزم السالك لهذه الطريق من لوازم فاسدة.

(٦) ـ تسلّط أعداء الإسلام على أصحاب هذه الطريق، بسببها.

* وتفصيل ذلك يظهر في المطالب الستّة الآتية ـ إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول

صعوبة هذه الطريق

* هذه الطريق معتاصة، و«المحقّقون على أنّها طريقة باطلة، وأنّ مقدّماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدّعى بها مطلقاً»[1].

* فكيف تُجعل واجبة على كلّ مكلّف ـ كما زعم أصحابها ـ؟!.

إذ من المعلوم ـ عند أهل المنطق ـ أنّ الدليل يؤتى به لتصوّر المستدلّ عليه؛ كالحدّ يُشترط فيه أن يُوضّح المحدود، وأن يوصّل إلى المجهولات[2]..

* فكيف يُجعل الدليل المسلوك أصعب تصوّراً من المستدلّ عليه؟!.

* بل كيف تُجعل هذه الطريق الصعبة أصلاً للدين، وقاعدةً للمعرفة، وأساساً للإيمان ـ على حدّ زعم أصحابها ـ فلا يُعرف الله إلا بها، لا يُصدّق الرسول ﷺ إلا بها، ولا يتحقّق الإيمان إلا بالمحافظة على لوازمها[3]؟!.

* أضف إلى ذلك أنّ أصحابها لم يتّفقوا على مقدّمة واحدة من مقدّماتها، وردّوا على بعضهم، وأبطل بعضهم قولَ البعض الآخر..

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣٠٤.

(٢) انظر المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم د/ عوض الله جاد حجازي ص ١٣.
شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يرى أنّ تعريف أهل المنطق للحدود بأنّها التي تُفيد تصوير ما هيّة المحدود: غلط وضلال. وإنّما الحدّ معرّف للمحدود ودليل عليه، بمنزلة الاسم، لكنّه يُفصّل ما دلّ عليه الاسم بالإجمال؛ فهو نوعٌ من الأدلّة. (انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٢٧٣).

(٣) انظر: الفتاوى المصرية لابن تيمية ١/ ١٣٤. والنبوات له ص ٦٢.

فماذا يصنع مقلّدهم في تناطحهم؟

وبأي شيء يلتزم؟

وبقول مَنْ يأخذ؟!..

لقد أوقعوا المسكين في حَيْص بَيْص.

* **أمّا عن مقدّمات دليلهم**: فلم يتّفقوا على واحدةٍ منها ـ كما سبق[1]:

(١) ـ فاختلفوا في الأعراض والحوادث: هل تكون شاملة أو مخصوصة بأنواع منها[2]..

(٢) ـ واختلفوا: هل الصفات أعراض؛ فيجب نفيها، أم ليست بأعراض[3].

(٣) ـ واختلفوا: هل العرض يبقى زمانين، أم لا[4]؟

* **وأمّا ردّ بعضهم على بعض، وإبطال بعضهم لقول البعض الآخر:**

فهذا كثيرٌ جداً في تصانيفهم..

* أذكر من ذلك على سبيل المثال:

(١) ـ تضعيف الآمدي[5] لحجة الحركة والسكون[6]: وهي حجة «فاسدة على أصول من يقول بأنّ الأعراض لا تبقى زمانين من هذه

---

(١) انظر الجزء الأول ص٣٢٤، ٣٢٥.

(٢) انظر الجزء الأول ص٣٢٢، ٣٢٣.

(٣) انظر الجزء الأول ص٣٢٦.

(٤) انظر ص ٥.

(٥) تقدمت ترجمته ص ١٩٨.

(٦) وهي حجة اعتزالية.

الجهة، وهي في الأصل من حجج المعتزلة الذين يقولون بجواز بقاء الأعراض»[1].

وقد ضعّفها الآمدي، وتبعه الأرموي[2] على ذلك[3].

(٢) ـ ردّ الأرموي على الرازي[4] قوله بالترجيح بلا مرجّح[5].

(٣) ـ ردّ الأرموي على الآمدي قوله بوجوب تناهي الحوادث (امتناع بقاء الأعراض)؛ إذ عمدة الآمدي في امتناع بقائها: أنّ العرض لو جاز بقاؤه لامتنع عدمه؛ لأنّ العدم لا يجوز أن يكون بحدوث ضدّ؛ فإنّ الحادث إنما يحدث في حال عدم الثاني لامتناع اجتماع الضدّين؛ لأنه ليس عدم الثاني لطريان الحادث بأولى من العكس[6].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٣٨٩.

(٢) هو محمود بن أبي بكر أحمد الأرموي. أحد أئمة الأشاعرة. له كتاب «لباب الأربعين»، و«مختصر الأربعين»؛ كلاهما تهذيب واختصار لكتاب «الأربعين في أصول الدين» لفخر الدين الرازي. ولد في أرمية ـ من بلاد أذربيجان ـ وتوفي في قونيه ـ في تركيا ـ سنة ٦٨٢ هـ.

(انظر: طبقات الشافعية للسبكي ٥/ ١٥٥. ومفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده ١/ ٢٤٥. والأعلام للزركلي ٨/ ٤١، ٤٢).

(٣) انظر: غاية المرام في علم الكلام للآمدي ص ٢٦٢، ٢٦٣. وأبكار الأفكار له ٢/ ٣٣٨ ـ ٣٣٩. ولباب الأربعين للأرموي ـ مخطوط ـ ق ٨ ـ ٩ ـ نقلاً عن تعليقات د/ محمد رشاد سالم على درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٣٧٣، ٣/ ٥٧ ـ وانظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٣٧٣، ٣٧٦ ـ ٣٧٧، ٣٨١ ،ـ٣٨٢، ٣٨٩، ٣/ ٩٥، ٤٤١، ٦/ ١٨٥، ٣٠٨.

(٤) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٢٦.

(٥) انظر: لباب الأربعين للأرموي ـ مخطوط ـ ق ١٢ ـ نقلاً د/ محمد رشاد سالم على درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣.

(٦) انظر: أبكار الأفكار للآمدي ٢/ ٣٤٨، ـ٣٤٩. ودرء تعارض العقل لابن تيمية ٢/ ٣٨٥.

(٤) ـ ردّ الأرموي على الرازي قوله بامتناع حوادث لا أول لها، وتجويزه وجود ذلك: (حوادث لا أول لها)[١].

(٥) ـ إبطال الآمدي لعامّة مسالك الناس في إثبات حدوث الأجسام وتزييفه لها؛ حيث إنه ذكر في حدوث الأجسام سبعة مسالك، وزيّف ستّة منها[٢]، ثمّ ارتضى السابع؛ وهو قوله: «أجزاء العالم منحصرة في الجواهر والأعراض، والجواهر والأعراض حادثة، فأجزاء العالم حادثة»[٣].

* وهذا المسلك الذي ارتضاه الآمدي قد بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تهافته وضعفه[٤]..

فلم يَسْلَمْ له شيءٌ من المسالك.

(٦) ـ إبطال الأرموي للحجج التي دلّل بها الرازي على حدوث العالم[٥].

---

(١) انظر: لباب الأربعين للأرموي ـ مخطوط ـ ق ٨، ١٨، ٣٨ ـ نقلاً عن تعليقات د/ محمد رشاد سالم على درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٣٣٨ ـ ٣٤٠. وانظر الدرء ١/٣٤٠، ٣٤٥، ٣٤٨، ٣٥٠، ٢/٢١٢، ٣٤٣ ـ ٣٤٥، ٣٦٩، ٣٩٣،، ٣/٣٤٣ ـ ٣٤٥، ٨/٢٧٣.

(٢) انظر أبكار الأفكار ٢/٣١٥ ـ ٣٤٨.

(٣) انظر المصدر نفسه ٢/٣٤٨، س٣٤٩.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٤٥١.

(٥) انظر المسائل الخمسون في أصول الدين للرازي ص ١٨ ـ ٢٧، لمعرفة حجج الرازي التي أراد أن يُثبت بها حدوث العالم. وانظر نقض الأرموي لها في كتابه لباب الأربعين ـ مخطوط ـ ق ١٣ ـ ١٦ ـ نقلاً عن تعليقات د/ محمد رشاد سالم رحمه الله على درء تعارض العقل والنقل من ج ٢/ص ٣٤٤، مع ملاحظة هذه التعليقات من الموضع المذكور، إلى ج ٣/ص٢٣.

* والملاحظ أنّ هذا الإبطال والتفنيد من متأخرين خبروا المذهب وفهموه، ووقفوا على أقوال أئمتهم وسابقيهم في هذه المسألة، ثمّ ضعّفوا قول من يعظّمونه ويقدّمونه على من عداه ـ أعني به الرازي.

(٧) ـ الرازي نفسه ضعّف البراهين الخمسة التي احتجّ بها على حدوث العالم وحدوث الأجسام[١].

* يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى ـ بعد ما ذكر إبطال الأرموي لحجج الرازي الخمس على حدوث العالم ـ: «والمقصود هنا أنّ هذه البراهين الخمسة التي احتجّ بها[٢] على حدوث العالم، قد بيَّن أصحابه المعظّمون له ضعفها، بل هو نفسه أيضاً بيَّن ضعفها في كتب أخرى؛ مثل المطالب العالية، وهي آخر ما صنّفه[٣]، وجمع فيها غاية علومه، والمباحث المشرقية، وجعل منتهى نظره وبحثه تضعيفها[٤]»[٥].

* فإذا كان علماء الفرقة الواحدة قد تناقضوا كلّ هذا التناقض..

فكيف يفعل مقلّدهم المسكين في تناقضاتهم الصريحة التي سوّدوا بها صحائف كتبهم، وبأي أقوالهم يأخذ، وأي مسك يسلك؟!.

---

(١) انظر: المطالب العالية للرازي ١/ ٧١ وما بعدها. والمباحث المشرقية له ١/ ٣٢٧، ٣٦٥.

(٢) يقصد الرازي.

(٣) بل من آخر تصانيفه. أمّا آخر ما صنّفه: فهو أقسام اللذات. (لاحظ ص٢٤٨ من الجزء الأول).

(٤) الضمير يعود على الحجج الخمس التي احتج بها الرازي على حدوث العالم بحدوث الأجسام.

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٢٣. ولاحظ المطالب العالية للرازي ١/ ٧١ وما بعدها.

المطلب الثاني

بدعية دليل الأعراض وحدوث الأجسام

* هذه الطريق ـ طريق الأعراض وحدوث الأجسام ـ ليست من الطرق الشرعيّة[1].

فالمسلم ليس مأموراً بالتزامها، ولا يصير الرجل مؤمناً بمجرّد معرفة الصانع بواسطتها؛ كما يدّعي أصحابها.

* وقد بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بدعيّتها، وأرشد إلى أنّ الطرق الشرعيّة تجمع وصفَيْن لم تجمَعْهما هذه الطريق..

يقول رحمه الله تعالى: «الطرق الشرعيّة إذا تُؤمّلت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفَيْن:

أحدهما: أن تكون يقينيّة.

والثاني: أن تكون بسيطة غير مركّبة؛ أعني قليلة المقدّمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدّمات الأُوَل»[2].

* وبالنّظر إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام: نجد أنّ فيه فساداً كثيراً من جهة الوسائل والمقاصد.

* فالفساد الناجم عنه من جهة المقاصد، أكثر بكثير ممّا يُرجى منها ـ أي من المقاصد ـ من الفوائد؛ فهو في هذا الباب كثير الضرر، قليل

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/٣٢١ ـ ٣٣٣. ومجموع الفتاوى له ١٦/٢٦٧. والنبوات له ص ٩٥. ومنهاج السنة النبوية له ١/٣٠٣.

(٢) نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/٢٥٦.

النفع. .

* فأصحاب الدليل رأوْا أنّهم حققوا مقصودهم في إثبات حدوث العالم ـ وكان بإمكانهم إثباته بطرقٍ شرعيّة أخرى كثيرة ـ لكنّهم في الوقت نفسه عطّلوا الباري جلّ وعلا عن جُلِّ صفاته أو كلها. .

يقول شيخ الإسلام رحمه الله موضّحاً قلّة ما يُجنى من الفوائد مع كثرة ما يترتّب من المفاسد على مقصد أصحاب الدليل من دليلهم: «أمّا المقاصد: فإنّ حاصلها بعد التعب ـ الكثير، والسلامة ـ خير قليل؛ فهي لحم جمل غثّ، على رأس جبل وَعْر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل. ثمّ إنّه يفوت بها من المقاصد الواجبة والمحمودة ما لا ينضبط هاهنا»[1].

فالفائدة ـ بعد السلامة إن حصلت ـ إذا قيست بالضرر الناجم عن هذا الدليل: لا تكاد تُذكر. .

* وفي الأدلة الشرعيّة ـ بحمد الله ـ غُنية عن هذا الدليل المبتدع؛ «وذلك ظاهر لمن تأمّل أجناس الأدلة المنبِّهة في الكتاب العزيز على هذا المعنى؛ أعني معرفة وجود الصانع»[2]؛

فطرق معرفة الله الشرعيّة كثيرة ومتنوّعة، وهي تجمع الوصفَيْن اللّذَيْن سبق إشارة شيخ الإسلام إليهما[3].

* «وأمّا الوسائل: فإنّ هذه الطرق كثيرة المقدّمات، ينقطع السالكون

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ٢٢.

(٢) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٥٦.

(٣) سيأتي ذكر الطرق الشرعيّة في معرفة الله تعالى وإثبات وجوده في مطلب مستقلّ ـ إن شاء الله ـ ص٢٤٧.

فيها كثيراً قبل الوصول، ومقدّماتها في الغالب إمّا مشتبهة يقع النزاع فيها، وإمّا خفيّة لا يدركها إلا الأذكياء»[1].

* فَعُلِمَ ممّا تقدّم أنّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام ليس من الطرق الشرعيّة في إثبات الله تعالى وحدوث العالم؛ لأنّه لم يجمع بين الوصفين اللّذين لا تخلو عنهما أية طريق شرعيّة، بل ولا واحدٍ منهما.

* فليس هذا الدليل من الطرق اليقينيّة: بل فيه أمور مشتبهة تنازع فيها أصحاب هذا الدليل أنفسهم، وفيه أمور خفيّة لم يُدركها كبارهم ورؤوسهم[2].

* وليست مقدّمات هذا الدليل قليلة، بل هي كثيرة متنوعة، ينقطع فيها السالكون قبل الوصول[3].

* لذلك يُحكم عليه بأنّه دليل غير شرعيّ..

* وقد ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على مَنْ زعم أنّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام طريق شرعيّة، وأنّه أصل الدين، وأنّ معرفة الله تعالى ليس لها دليلٌ إلا هذا الدليل بقوله: «فيقال لهم: الجواب من وجوه:

أحدها: أنّ بطلان هذا الدليل المعيّن لا يستلزم بُطلان جميع الأدلة. وإثبات الصانع له طرق كثيرة لا يمكن ضبط تفاصيلها وإن أمكن ضبط جُمَلها.

الثاني: أنّ هذا الدليل لم يستدلّ به أحدٌ من الصحابة والتابعين ولا

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ٢٢.

(٢) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ٢٢. وانظر ص٢٠٩ من هذا الجزء.

(٣) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ٢٢.

من أئمة المسلمين. فلو كانت معرفة الرب عزّ وجلّ والإيمان به موقوفة عليه، للزم أنهم كانوا غير عارفين بالله ولا مؤمنين به، وهذا من أعظم الكفر باتفاق المسلمين.

الثالث: أنّ الأنبياء والمرسلين لم يأمروا أحداً بسلوك هذا السبيل، فلو كانت المعرفة موقوفة عليه وهي واجبة لكان واجباً، وإن كانت مستحبّة كان مستحباً، ولو كان واجباً أو مستحباً لشرعه رسول الله ﷺ، ولو كان مشروعاً لنقلته الصحابة»[1].

* فـ «أمرُ التوحيد، وإثبات الصانع: لا تبرح فيهما الحاجة داعيةً أبداً في كلّ وقت وزمان، ولو أُخِّر فيها البيان لكان قد كلفهم ما لا سبيل لهم إليه. وإذا كان على ما قلتُ، وقد علمنا أنّ النبيّ ﷺ لم يدعهم من هذه الأمور إلى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها؛ إذ لا يمكن أحداً من الناس أن يروي في ذلك عنه، ولا عن أحدٍ من الصحابة من هذا النمط حرف واحد فما فوقه؛ لا من طريق تواترٍ، ولا آحاد: عُلِمَ أنّهم قد ذهبوا خلاف مذاهب هؤلاء، وسلكوا غير طريقتهم»[2].

* فطريق الأعراض وحدوث الأجسام ـ إذاً ـ طريقة بدعيّة لم يدعُ أحدٌ من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم الناسَ بها، بل كانت دعوتهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً ﷺ رسول الله[3].

* وكذا رسولنا محمّدٌ ﷺ لم يأمر أحداً بالتزام هذه الطريق، ولم يوجبها على أحد، ولم يُعلّق إيمان أحدٍ ومعرفته بالله تعالى عليها، ولا

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٥٠.

(٢) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٥٥.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٠٠، ١٠٥، ١٣٠. ومجموع الفتاوى له ٢/ ٢٣، ٣/ ٣٠٧.

دعا إليها؛ بل إنّه عليه الصلاة والسلام لم يدعُ أحداً من الخلق إلى مجرّد إثبات الصانع ابتداءاً، بل إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وشهادة أنّ محمّداً رسولُ الله ﷺ[1].

فكيف يزعم أصحاب هذه الطريق أنّها أصل الدين، وأوّل الواجبات على المكلّفين؟!.

* والصحابة ـ رضي الله تعالى عنهم ـ الموصوفون بالعلم والإيمان لم يسلكْ أحدٌ منهم هذه الطريق، وكذا التابعون لهم بإحسان؛ إذ لم يكونوا يؤمرون بها[2]..

بل لم يكن أحدٌ منهم يستدلّ على حدوث العالم بحدوث الأجسام، أو يثُبت حدوث الأجسام بدليل الأعراض والحركة والسكون، وأنّ الأجسام مستلزمة لذلك لاتنفكّ عنه، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث، ويبني ذلك على حوادث لا أوّل لها[3].

* فضلاً عن أنّه لم يرد في إثبات هذه الطريق دليلٌ؛ لا من كتاب، ولا سنة، ولا خبر صحابي، ولا قول تابعيّ، ولا أحد من أئمة الدين[4].

* فهي إذاً: طريقة مبتدعة[5].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٦. ومجموع الفتاوى له ٣/ ٣٠٤. وشرح حديث النزول له ص ١٦٢. والفرقان بين الحق والباطل له ص ٩٦.

(٢) انظر: النبوات لابن تيمية ص ٦٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٨٣ ـ ٢٩١، ٤/ ١٣٤، ٧/ ٤٠٨، ٨/ ١٢. وشرح حديث النزول له ص ١٦٢. والفرقان بين الحق والباطل له ص٩٦.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٨/ ٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ١٠/ ٣١٣. والرسالة التدمرية له ص ١٤٨.

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣١٥، ٣١٦.

(٥) انظر المصدر نفسه ١/ ٣١٥.

* ولا بأس من أن نستأنس ههنا بقول الغزالي[1]؛ أبي حامد ـ وهو رأس من رؤوس أهل الكلام ـ فقد أكّد أنّ رسول الله ﷺ لم يأمر أحداً بسلوك هذه الطريق، كما لم يؤثر عن أحدٍ من الصحابة رضي الله عنهم أنّهم قالوا بها أو أمروا أحداً بالتزامها.

يقول الغزالي: «فليت شعري متى نُقل عن رسول الله ﷺ أو عن الصحابة رضوان الله عليهم أنهم قالوا لمن جاءهم مسلماً: الدليل على أنّ العالم حادث: أنّه لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عن الحوادث: حادث؟!»[2].

وما أصدق عبارة ابن عقيل[3] في هذه القضيّة: «أنا أقطع أنّ الصحابة ماتوا ولم يعرفوا الجوهر ولا العرض. فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن. وإن رأيت أنّ طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئس ما رأيت»[4].

---

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٦.

(٢) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالي ص٨٩.

(٣) هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد البغدادي الحنبلي. من متكلّمي الحنابلة. جالس المعتزلة رغم نهي أصحابه له عن ذلك، حتى وقع في حبائلهم، وتجاسر على تأويل النصوص، نسأل الله السلامة. بَيْد أنّه لم يكن معتزلياً خالصاً في باب الأسماء والصفات، بل وافق ابن كلاب في نفي أفعال الله الاختياريّة. واضطرب موقفه من صفات الله الخبريّة بين الإثبات والتأويل. توفي سنة ٥١٣هـ.

(انظر: مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي ٦٣٤، ٦٣٥. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٩/٤٤٣ ـ ٤٥١. ولسان الميزان لابن حجر ٤/٢٤٣، ٢٤٤. وانظر من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٤/١٦٤، ١٦٩، ١٦/٩١. ودرء تعارض العقل والنقل ٧/٣٤، ٣٥، ٨/ ٦٠ ـ ٦٩. ومنهاج السنة النبوية ١/٤٢٤. وشرح حديث النزول ص ٤٢، ٥٥).

(٤) تلبيس إبليس لابن الجوزي ص٨٥.

وقد صدق واللهِ، فبئس الحال حال من خالف الصحابة، ولا خير واللهِ فيمن يسلك غير سبيلهم؛ وهم أكثر الناس علماً، وأعظمهم فهماً، وأقلّهم تكلّفاً، وأدناهم تعمّقاً، فرضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

يقول ابن عبد البرّ[1] رحمه الله: «إنّه من نظر إلى إسلام أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ وطلحة وسعد وعبد الرحمن[2]، وسائر المهاجرين والأنصار، وجميع الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجاً: علِمَ أنّ الله عزّ وجلّ لم يعرفه واحدٌ منهم إلا بتصديق النبيّين بأعلام النبوة ودلائل الرسالة، لا من قِبَل حركة، ولا من باب الكلّ والبعض، ولا من باب كان ويكون، ولو كان النظر في الحركة والسكون عليهم واجباً، وفي الجسم ونفيه، والتشبيه ونفيه لازماً، ما أضاعوه، ولو أضاعوا الواجب ما نطق القرآن بتزكيتهم وتقديمهم، ولا أطنب في مدحهم وتعظيمهم. ولو كان ذلك من عملهم مشهوراً، أو من أخلاقهم معروفاً لاستفاض عنهم، ولشهروا به كما شهروا بالقرآن والروايات»[3].

* فهؤلاء الصحابة، وفي مقدّمتهم العشرة المبشّرون بالجنّة لم يسلكوا هذه الطريق؛ فكيف يتوافق إخبار رسول الله ﷺ عنهم أنهم في الجنّة ـ وهذا من أدلّة إيمانهم ـ مع زعم المبتدعة أصحاب هذه الطريق أنّ الرجل لا يصير مؤمناً إلا بمعرفة الصانع بواسطتها؟!..

---

(١) هو أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرّ النمري الأندلسي القرطبي المالكي، الإمام الثقة العلاّمة الحافظ الفقيه العابد، صاحب التصانيف الفائقة. توفي سنة ٤٦٣هـ. (انظر: تذكرة الحافظ للذهبي ٣/ ١١٢٨. وسير أعلام النبلاء له ١٨/ ١٥٣. وشذرات الذهب لابن العماد ٣/ ٣١٤ ـ ٣١٦).

(٢) وهؤلاء من العشرة الذين بشّرهم رسول الله ﷺ بالجنّة.

(٣) التمهيد لابن عبد البر ٧/ ١٥٢.

* هذا ـ بلا شكّ ـ يدلّ على أنّ هذه الطريق ليست في المنزلة التي يزعمها أصحابها لها؛ فليس المسلم مأموراً بالتزامها، وليست معرفة الصانع وقفاً عليها. .

* ولنا أن نتساءل: إنْ لم يكن هذا الدليل مسلكاً للأنبياء عليهم السلام، ولا لنبيّنا محمد ﷺ، ولا لأصحابه، ولا للتابعين لهم بإحسان، فمَسلك مَنْ هو؟ وطريقُ مَنْ؟ ومن الذي ابتدعه وأحدثه؟

يُجيب شيخ الإسلام ابن تيميّة رحمه الله بأنّ هذه الطريقة هي طريقة الجهم بن صفوان[1]. .

وعن الجهم أخذها أبو الهُذَيل العلاّف[2].

وعن تلاميذ الجهم أخذها بشر بن غياث المريسي[3].

وعنهما، وعن غيرهما تلقّتها المعتزلة، وسائر فرق المبتدعة[4]. .

فالجهميّة «أول من عُرِف في الإسلام أنّهم أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام، وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض، وقالوا: الأجسام لا تنفكّ عن أعراض محدَثة، وما لا ينفكّ عن الحوادث، أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادِث؛ لامتناع حوادِث لا أول لها»[5].

---

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص٦١.

(٢) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص٣٤٨، ٣٧١.

(٣) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص٧٥.

(٤) انظر: تفصيل ذلك في المسألة الثالثة من مسائل التمهيد: المصادر التي استقى منها المبتدعة مذهبهم في الصفات ص ٤٧ من الجزء الأول.

(٥) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/٣٠٩، ٣١٠. وانظر النبوات له ص ٢٠١. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/١٤٣، ١٤٤. وشرح العقيدة الأصفهانية له ص ٦٨.

وعن الجهميّة أخذ المعتزلة دليل الأعراض وحدوث الأجسام . .

وعن الجهميّة والمعتزلة أخذ الكلابيّة، والأشعريّة، والماتريديّة، والمشبّهة هذا الدليلَ[1] . .

وعلى هذا الأصل المبتدع والدليل المحدَث بَنَوْا دينهم وعقيدتهم في الله جلّ وعلا، وفي صفاته سبحانه وتعالى.

* فعُلِمَ - إذاً - أنّ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لم يسلكوا هذا الدليل . .

وأنّ أفضلهم، وخاتمهم رسولنا محمّد ﷺ لم يسلكه.

وأنّ صحابة نبيّنا محمّد ﷺ لم يسلكوه . .

وأنّ أفضلهم، وهم العشرة المبشّرون بالجنّة لم يسلكوه . .

وأنّ التابعين، ومن تبعهم بإحسان - وهم خير الأمّة - لم يسلكوه أيضاً . .

* بل ابتدعه من لا علم له ولا إيمان . .

وعنه أخذه الآخرون تقليداً محضاً من غير معرفة ولا إتقان . .

(١) كما تقدّم بيان ذلك في الجزء الأول ص٤٩، وما بعدها.

المطلب الثالث

ذم علماء المسلمين لدليل الأعراض

* ممّا يجدر الانتباه إليه: أنّ الذين ذمّوا طريق الأعراض وحدوث الأجسام صنفان:

* (١) ـ «منهم من يذمّها لأنها بدعة في الإسلام؛ فإنّا نعلم أنّ النبيّ ﷺ لم يدع الناسَ بها، ولا الصحابة؛ لأنه طويلة مخطرة كثيرة الممانعات والمعارضات؛ فصار السالك فيها كراكب البحر عند هيجانه: وهذه طريقة الأشعري[١] في ذمّه لها، والخطّابي[٢]، والغزالي[٣]، وغيرهم ممّن لا يفصح ببطلانها»[٤].

فهم يظنّون أنّها صحيحة في نفسها، ويتوهّمون أنّ السلف رحمهم الله أعرضوا عنها لطول مقدّماتها وغموضها، وما يُخاف على سالكها من

---

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص٥١.

(٢) هو أبو سليمان حَمْدُ بن محمد بن إبراهيم بن خطّاب البستى الخطّابي، الإمام صاحب التصانيف. كان يستدلّ بالنصّ في غالب ما يُقرّره.. وقد قرّر منهج السلف، ودعا إليه، وأكّد ضرورة اتّباعه وقفو أثره.. واعتمده من حيث الجُملة، لكنّه لم يلتزمه في بعض جوانبه؛ فقد تأثّر بمنهج المتكلّمين في بعض تقريراته (كنفي الجسميّة عن الله تعالى مثلاً). توفى سنة ٣٨٨هـ.

(انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/ ٢١٤ ـ ٢١٦. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٧/ ٢٣ ـ ٢٨. والإمام الخطّابي ومنهجه في العقيدة للأخ المجذوب العلوي بن مولاي الحسن ـ رسالة ماجستير مكتوبة على الآلة ـ ص٤٦، ٤٩، ٥٠).

(٣) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٦.

(٤) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ٢٧٥. وانظر: الفرقان بين الحق والباطل له ص٩٦.

الشكّ والتطويل. . لذلك تراهم يُنكرون على من أوجب سلوكها[1].

* (٢) ـ «ومنهم من ذمّها؛ لأنها مشتملة على مقامات باطلة لا تُحصِلّ المقصود بل تناقضه: وهذا قول أئمة الحديث وجمهور السلف»[2].

فهم يعلمون «أنّها طريقة باطلة في نفسها، مخالفة لصريح المعقول وصحيح المنقول، وأنّه لا يحصل بها العلم بالصانع ولا بغير ذلك، بل يوجب سلوكها اعتقادات باطلة توجب مخالفة كثيرٍ ممّا جاء به الرسول ﷺ ـ مع مخالفة صريح المعقول ـ كما أصاب من سلكها من: الجهميّة، والمعتزلة، والكلابيّة، والكراميّة، ومن تبعهم من الطوائف. .»[3].

* فالذّامّون لهذا الدليل ـ إذاً ـ فريقان:

* فريق لا يُفصح ببطلانه، ويقول: يمكن تصديق الرسول ﷺ، وإثبات الصانع بدونه.

وهذا قول طائفة من أهل الكلام.

وسبب ذمّهم له: أنّه «طويل، أو يُبعد المعرفة، أو هو طريق مخيفة مخطر يُخاف على سالكه، فصاروا يعيبونه كما يُعاب الطريق الطويل والطريق المخيف، مع اعتقادهم أنّه يُوصل إلى المعرفة، وأنّه صحيح في نفسه»[4].

---

(١) انظر: النبوات لابن تيمية ص ٦٢. ومجموع الفتاوى له ٣/٣٠٣، ٥/٥٤٣. والفتاوى المصرية ١/١٣٥.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/٢٧٥. وانظر: الفرقان بين الحق والباطل له ص ٩٦.

(٣) النبوات لابن تيمية ص ٦٢، ٦٣. وانظر: مجموع الفتاوى له ٥/٥٤٣، ٥٤٤.

(٤) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ٩٦.

* وفريق يرى بطلانه، لفساده في نفسه، وفساد لوازمه..

وهذه طريقة السلف رحمهم الله.

وسبب ذمّهم له[1]:

(١) ـ أنّه باطل شرعاً: لم يسلكه الرسول ﷺ ولا الصحابة رضي الله عنهم..

(٢) ـ أنّه باطل عقلاً: ليس بموصلٍ إلى المعرفة، بل هو متناقض، يُوصل مَنْ اعتقد صحّته إلى الجهل والضلال..

فلنبدأ بأقوال السلف ـ رحمهم الله ـ فإنّهم هم الأعلم، وقولهم هو الأحكم، وطريقتهم هي الأسلم.

---

(١) انظر: الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ٩٦.

أولا: موقف السلف رحمهم الله تعالى من دليل الأعراض وحدوث الأجسام:

* لقد أنكر سلف الأمة وأئمّتها ـ رحمهم الله ـ على أصحاب هذه الطريق سلوكهم لها، ووسموهم بالبدعة والضلالة[1]..

وبيّنوا أنّ طريقتهم فاسدةٌ في العقل، محرّمةٌ في الشرع[2]..

وأنّها من ابتداع الجهميّة والمعتزلة ونحوهم من أهل الكلام المذموم المحدَث في الإسلام؛ الذين أحدثوها، واستدلّوا بها، وفرّعوا عليها، والتزاموا لوازمها، «وإن كان قد شرَكَهم في ذلك قومٌ من غير المسلمين، أو سبقوهم إلى ذلك؛ سواء كانوا من الصابئين[3]، أو اليهود، أو غيرهم»[4].

* وذمّ السلف لهذه الطريق انصبّ على ما تشتمل عليه من كلام

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣١٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ٨/ ١٢.

(٢) انظر: المصدرين السابقين على الترتيب: ٥/ ٩٥. ٧/ ١٤٣.

(٣) الصابئة: اسم يُطلق على طائفة تنتشر في بعض البلاد؛ كالعراق وغيرها، تجمعهم عبادة الكواكب والتقرّب لها، وتصوير الأصنام على صورها وأسمائها. وهم يُعدّون لها الأعياد، ويذبحون لها الذبائح، ويُقرّبون لها القرب والقرابين، ويقولون: إنها تعقل وتدبر، وتنفع وتضرّ.
(انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٤/ ١٧ ـ ط المحققة ـ والملل والنحل للشهرستاني ص ٣٠٧. ودائرة المعارف الإسلامية ١٤/ ٩١. وانظر: من كتب الصابئة: مفاهيم صابئيّة مندائيّة: لناجية مراني. والصابئة الحرّانيّون: لحراني بهران ذويتا. والصابئة «بحث اجتماعي تاريخيّ دينيّ عن الصابئة»: لغضبان رومي عكله الناشي).

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٤٤. وانظر من كتب شيخ الإسلام: منهاج السنة النبوية ٢/ ٦١٠ ـ ٦١٣. وكتاب الصفدية ١/ ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٧. ودرء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٤٣، ١٤٤، ١٧٦، ٢٤٢، ٨/ ١٢.

مذموم، مخالف للنصوص الشرعيّة..

إذ أصحاب هذه الطريق أهل كلام مذموم، و «السلف ـ رحمهم الله ـ لم يذمّوا جنس الكلام؛ فإنّ كلّ آدميّ يتكلّم، ولا ذمّوا الاستدلالَ والنظر والجدل الذي أمر الله به رسوله ﷺ، والاستدلالَ بما بيَّنه الله ورسوله ﷺ، بل ولا ذمّوا كلاماً هو حقّ، بل ذمّوا الكلام الباطل؛ وهو المخالف للكتاب والسنّة، وهو المخالف للعقل أيضاً؛ وهو الباطل»[1].

فـ «أصل ذمّهم الكلام: هو الكلام المخالف للكتاب والسنّة، وهذا لا يكون في نفس الأمر إلا باطلاً؛ فمن جادل به جادل بالباطل»[2].

فالكلام المذموم عند السلف رحمهم الله ـ إذاً ـ هو: كلّ كلامٍ خالف الكتاب والسنّة.

وكلّ كلام خالف الكتاب والسنّة، فهو مُخالفٌ للعقل الصريح؛ فيه من المعاني الباطلة الشيء الكثير..

وحاله: أنّه باطلٌ شرعاً وعقلاً[3].

«فالسلف والأئمة لم يكرهوا الكلام لمجرّد ما فيه من الاصطلاحات المولدة؛ كلفظ «الجوهر»، و«العرض»، و«الجسم»، وغير ذلك؛ بل لأنّ

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص٩٦ وانظر: الفتاوى المصرية له ١/ ١٣٦، ١٣٧. ومجوع الفتاوى له ٣/ ٣٠٦، ٣٠٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٧٠.

(٣) انظر كتب شيخ الإسلام التالية: مجموع الفتاوى ٣/ ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٥/ ١١٩، ١٢٠، ٦/ ٢٦١، ٧/ ٤٣٥، ٤٣٦، ١٣/ ١٤٧، ١٧/ ٣٠٤ ـ ٣٠٦. والنبوات ص ٢٠١. ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق ٦٢/أ ـ ٦٣/أ، ـ مطبوع ـ ١/ ٤٤٥، ٢/ ٨٧. وقاعدة نافعة في صفة الكلام له ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ـ ٢/ ٦٩. والفتاوى المصرية ١/ ١٣٦، ١٣٧.

المعاني التي يُعبّرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلّة والأحكام ما يجب النهي عنه؛ لاشتمال هذه الألفاظ على معاني مجملة في النفي والإثبات؛ كما قال الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ في وصفه لأهل البدع، فقال: «هم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب، يتكلّمون بالمتشابه من الكلام، ويُلبّسون على جُهّال النّاس بما يتكلّمون به من المتشابه[1]»[2].

وأقوال السلف ـ رحمهم الله ـ في بيان عِظم خطر الكلام المذموم، وفداحة ضرره: كثيرة جداً، وهي مشفوعة بأحكام متنوعة على أصحاب هذا الكلام..

فمن هذه الأقوال:

(١) ـ قول الإمام أبي حنيفة رحمه الله:

فقد قال له نوح الجامع[3]: «ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكلّ محدثة؛ فإنها بدعة»[4].

---

(١) قول الإمام أحمد موجود في كتابه «الرد على الجهمية والزنادقة» ص ٨٥ بلفظ مقارب.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣٠٧. والفتاوى المصرية ١/ ١٣٧.

(٣) هو نوح بن أبي مريم المروزي، أبو عصمة القرشي مولاهم. ويُعرف بنوح الجامع؛ لأنه أخذ الفقه عن أبي حنيفة، وابن أبي ليلى، والحديثَ عن حجاج بن أرطاة، وطبقته، والمغازي عن ابن إسحاق، والتفسير عن الكلبي ومقاتل، وكان مع ذلك عالماً بأمور الدنيا، فسمّي الجامع. كان شديداً على الجهميّة، حرباً عليهم. ضعّفه جمهور المحدّثين، وتركه بعضهم. (انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر ١٠/ ٤٨٦ ـ ٤٨٩. والجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٨/ ٤٨٤).

(٤) أخرجه الهروي في ذمّ الكلام وأهله ـ مخطوط ـ ق ٩٦/أ. وقد نقله عنه السيوطي في=

(٢) ـ وقول الإمام أبي حنيفة أيضاً:

«لعن الله عمرو بن عبيد؛ فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام»[(١)].

(٣) ـ قول الإمام مالك بن أنس ـ إمام دار الهجرة ـ رحمه الله:

«إياكم والبدع؟ قيل: يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عمّا سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان»[(٢)].

(٤) ـ وقول الإمام مالك أيضاً:

«لعن الله عَمْراً ـ يعني عمرو بن عبيد ـ فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام، ولو كان الكلام علماً لتكلّم فيه الصحابة والتابعون، كما تكلّموا

= صون المنطق والكلام ص ٣٢، ٥٩، ٦٠. وأخرجه أبو الفضل المقرئ في ذم الكلام ـ مخطوط ـ ق ١٩٧/أ. وأبو الفتح المقدسي في الحجة على تارك المحجة ـ رسالة جامعية مكتوبة على الآلة ـ رقم الترجمة (٦٩٠). وأورده ابن قدامة المقدسي في ذم التأويل ص ٣٢، ٣٣. وانظر لشيخ الإسلام ابن تيمية الفتاوى المصرية ٦/٥٦١.

(١) أخرجه الهروي في ذمّ الكلام وأهله ـ مخطوط ـ ق ٩٦/ب. وقد نقله عنه السيوطي في صون المنطق والكلام ص ٦٠. وأخرجه أبو الفضل المقريء في ذم الكلام ـ مخطوط ـ ق ١٩٧/ب. وأبو الفتح المقدسي في الحجة على تارك المحجة ـ رسالة جامعية مكتوبة على الآلة ـ رقم الترجمة (٢٢١). وانظر لشيخ الإسلام ابن تيمية الفتاوى المصرية ٦/٥٦١.

(٢) أخرجه الهروي في ذمّ الكلام وأهله ـ مخطوط ـ ق ٨٥/أ. وقد نقله عنه السيوطي في صون المنطق والكلام ص ٥٦ ـ ٥٧. وأخرجه الصابوني في عقيدة السلف أصحاب الحديث ص ٥٤. وانظر: شرح السنة للبغوي ١/٢١٧. وفضل علم السلف على علم الخلف لابن رجب ص ٤٨ ـ ٥٠. وانظر لشيخ الإسلام ابن تيمية الفتاوى المصرية ٦/٥٦٠.

في الأحكام والشرائع، ولكنّه باطل يدلّ على باطل»[1].

وقد عقّب شيخ الإسلام رحمه الله على قول الإمام مالك بقوله: «وهذا صريحٌ في ردّ الكلام والتوحيد الذي كانت تقوله المعتزلة والجهمية وليس له أصلٌ عن الصحابة والتابعين، بخلاف ما روي من الآثار الصحيحة في الصفات والتوحيد عن الصحابة والتابعين؛ فإنّ ذلك لم ينكروه، إنما أنكروا الكلام والتوحيد المبتدع في أسماء الله وصفاته وكلامه»[2].

(٥) ـ قول الإمام الشافعيّ رحمه الله:

«حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويُطاف بهم في القبائل والعشائر، ويُقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام»[3].

---

(١) أخرجه الهروي في ذمّ الكلام وأهله ـ مخطوط ـ ق ٨٥/ب. وقد نقله عنه السيوطي في صون المنطق والكلام ص ٥٧. وانظر لشيخ الإسلام ابن تيمية الفتاوى المصرية ٦/ ٥٦٠.

(٢) الفتاوى المصرية ٦/ ٥٦٠.

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم في آداب الإمام الشافعي ومناقبه ص ١٨٦. وأبو نعيم في حلية الأولياء ٩/١١٦. وابن عساكر في تبيين كذب المفتري ص ٣٣٥. وانظر: إحياء علوم الدين للغزالي ١/ ١٦٤. وشرح السنة للبغوي ١/٢١٨. وتلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٨٢، ٨٣. وتحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة المقدسي ص ٤١. وصون المنطق والكلام للسيوطي ص٦٤. وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص ٢٢٩.
وانظر من كتب شيخ الإسلام: الفتاوى المصرية ٦/ ٣٣٥. ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق ٢٢٥/ب. والفتوى الحموية الكبرى ص ١١٤، ١١٥. وجامع الرسائل ـ رسالة في الصفات الاختيارية ـ ٢/ ٣٦. ودرء تعارض العقل والنقل ٧/ ٢٧٥. ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٦١، ١٦/ ٤٧٣. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٦١٠.

(٦) ـ قول الإمام الشافعي أيضاً:

«لأن يلقى الله العبدُ بكلّ ذنب ما خلا الشرك بالله، خيرٌ من أن يلقاه بشيءٍ من هذه الأهواء»، وفي رواية: «لأن يُبتلى العبد»، وفي رواية ثالثة: «لأن ألقاه بكلّ ذنب ما خلا الشرك، أحب إليّ من أن ألقاه بشيءٍ من الأهواء»[1].

وهذا الكلام من الإمام الشافعيّ رحمه الله منصبّ على مَنْ أنكر الصفات والأفعال، وبنى ذلك على دليل الأعراض[2]؛ إذ هو قد قاله يذمّ

---

(١) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء ٩/١١٦. وابن أبي حاتم في «آداب الشافعي ومناقبه» ص ١٨٢. ومن طريقه أخرجه ابن البنّا في «الردّ على المبتدعة» ـ مخطوط ـ ق ٨/أ. وأخرجه ابن بطة في «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية» ٢/٥٣٤، برقم ٦٦١. والصابوني في «عقيدة السلف أصحاب الحديث» ص ٥٥. وابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» ٢/٩٥. واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» ١/١٤٦، برقم ٣٠٠. والبيهقي في «مناقب الشافعي» ١/٤٥٢، وفي «الاعتقاد» أيضاً ص ٢٣٩، وفي «معرفة السنن والآثار» رقم ٣٣٧، ٣٣٨، وفي «السنن الكبرى» ١٠/٢٠٦. والبغدادي في «شرف أصحاب الحديث» ص٧٨. وابن البنّا في «الرد على المبتدعة» ـ مخطوط ـ ق ٨/أ. والهروي في «ذم الكلام وأهله» ـ مخطوط ـ ق ١٠٣/ب، ١٠٥/أ وأبو الفضل المقرئ في «ذم الكلام» ـ مخطوط ـ ق ١٩٦/ب، ١٩٩/أ. وأبو الفتح المقدسي في «الحجة على تارك المحجة» ـ رسالة دكتوراة مكتوبة على الآلة ـ رقم الترجمة (٢٤٢، ٢٨٠)، والأصبهاني في «الحجة في بيان المحجة» ١/٢٠٨. وابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» ص ٣٣٦، ٣٣٧. وفي «تاريخ دمشق» ١٤/٤٠٥/ب. وانظر: إحياء علوم الدين للغزالي ١/١٦٤. وتلبيس إبليس لابن الجوزي ص٨٢. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٠/١٦. وتوالي التأسيس لابن حجر ص٦٤.
وانظر من كتب شيخ الإسلام: درء تعارض العقل والنقل ٧/١٤٦. ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق ٢٢٥/ب. ومجموع الفتاوى ١٦/٤٧٣.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/٢٧٥.

حفص القرد[1]، وأمثاله الذين تكلّموا في كلام الله تعالى، وفي القرآن، وكلامهم «في ذلك مبنيّ على نفي قيام الأفعال به ـ جلّ وعلا ـ فإنّ المعتزلة يقولون: الكلام لابُدّ له من فعل يتعلّق بمشيئة المتكلّم وقدرته، فلو قام به الكلام لقامت به الأفعال، وهي حادثة، فكان يكون محلاً للحوادث، وبطل الدليل الذي استدللنا به على حدوث العالم»[2].

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «وقد بيّنّا أنّ ذمّ الشافعيّ لكلام حفص وأمثاله لم يكن لأجل إنكار القدر؛ فإنّ حفصاً لا يُنكره، وإنّما كان لإنكار الصفات والأفعال المبني على دليل الأعراض»[3].

(٧) ـ قول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله:

«لا يُفلح صاحب كلام أبداً، ولا يُرى أحدٌ نظر في الكلام إلا في قلبه دغل»[4].

(٨) ـ قول الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ أيضاً:

«علماء الكلام زنادقة»[5].

---

(١) قال الذهبي في ميزان الاعتدال: «حفص القرد ـ بالقاف ـ مبتدع. قال النسائي: صاحب كلام، لكنه لا يُكتب حديثه. وكفّره الشافعيّ في مناظرته». (ميزان الاعتدال للذهبي ١/ ٥٦٤. وانظر لسان الميزان لابن حجر ٢/ ٣٣٠، ٣٣١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٧٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) أخرجه بنحو هذا اللفظ: ابن بطة في الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ٢/ ٥٣٨ ـ ٥٤٠، برقم ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨. وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر ٢/ ٩٥. وانظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة المقدسي ص ٤١. وتلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٨٣. وصون المنطق والكلام للسيوطي ص١٢٨.
وانظر من كتب شيخ الإسلام: مجموع الفتاوى ٥/ ٢٦١، ١٦/ ٤٧٣.. والجواب الفاصل ص ٣٠٧، ٣٠٨.

(٥) تلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٨٣. =

وكلام الإمام أحمد رحمه الله هذا، وغيره من كلام الأئمة في ذمّ الكلام يتناول كلام الجهميّة نفاة الصفات والأفعال الذين بَنَوْا تعطيلهم على دليل الأعراض وحدوث الأجسام[1].

(٩) ـ قول القاضي أبي يوسف[2] رحمه الله:

«من طلب العلم بالكلام تزندق»، وفي رواية: «من طلب الدين..»[3].

= وانظر من كتب شيخ الإسلام: الجواب الفاصل ص ٣٠٨ ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ق ٢٢٥/ب. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٣٢، ٧/ ١٥٨، ٢٤٣ ـ ٢٤٦، وجامع الرسائل ـ رسالة في الصفات الاختيارية ـ ٢/ ٣٧ ومجموع الفتاوى ١٦/ ٤٧٣.
وقد أخرجه ابن الجوزي في مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص ٢٠٧، بلفظ: «علماء المعتزلة زنادقة».

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٧٥.

(٢) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي. أبو يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة وتلميذه، وأول من نشر مذهبه. تفقه بالحديث، ولزم أبا حنيفة فغلب عليه الرأي. توفي ببغداد في خلافة هارون الرشيد سنة ١٨٢ هـ. (انظر: التاريخ الكبير للبخاري ٨/ ٣٩٧. وتاريخ جرجان للسهمي ص ٤٤٤، ٤٤٥. وأخبار القضاة لوكيع ٣/ ٢٥٤. والبداية والنهاية لابن كثير ١٠/ ١٨٠).

(٣) أخرجه وكيع في أخبار القضاة ٣/ ٢٥٨. وأبو الفضل المقرئ في ذم الكلام ـ مخطوط ـ ق ١٩٧/أ. وابن بطة في الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ٢/ ٥٣٧، ٥٣٨، برقم ٦٧١. واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢/ ١٤٧ (ح: ٣٠٥). وابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث ص ٤٣. والخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث ص٤. والهروي في ذم الكلام ـ مخطوط ـ ق٩٥/ب وأبو الفتح المقدسي في الحجة على تارك الحجة رسالة دكتوراه مكتوبة على الآلة/ رقم الترجمة (٢٢٩) والأصبهاني في الحجة في بيان المحجة ١/ ١٠٦. والسمعاني في أدب الإملاء والاستملاء ص٥٨ وابن عساكر في تبيين كذب المفتري ص ٣٣٣. وانظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة المقدسي ص ٤١ وسير أعلام النبلاء للذهبي ٨/ ٥٣٧ وتاريخ الإسلام له حوادث ووفيات (١٨١ـ١٩٠هـ) ص ٥٠٠، ٥٠٢، ٥٠٣. وصون المنطق للسيوطي ص٦٠.
وانظر من كتب شيخ الإسلام: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٠٩. ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٦١. وجامع الرسائل ـ رسالة في الصفات الاختيارية ـ ٢/ ٣٦.

١٠ ـ قول القاضي ابن سُريج[1]:

وقد سُئل عن التوحيد، فذكر توحيد المسلمين، وقال: «وأمّا توحيد أهل الباطل فهو الخوض في الجواهر والأعراض، وإنما بعث الله النبيّ ﷺ بإنكار ذلك»[2].

وعقّب شيخ الإسلام رحمه الله على هذا القول بقوله: «ولم يُرد بذلك أنه أنكر هذين اللفظين، فإنهما لم يكونا قد أُحدثا في زمنه، وإنما أراد إنكار ما يُعنى بهما من المعاني الباطلة؛ فإنّ أول من أحدثهما الجهمية والمعتزلة، وقصدهم بذلك إنكار صفات الله تعالى، أو أن يُرى، أو أن يكون له كلام يتّصف به»[3].

١١ ـ قول الإمام البغوي[4] ـ رحمه الله ـ:

«اتفق علماء السلف من أهل السنة على النهي عن الجدال

---

(١) هو أحمد بن عمر بن سُريج، أبو العباس البغدادي الشافعي، صاحب المصنفات. إمام حافظ قدوة مات سنة ثلاث وثلاثمائة، وقد قارب الستين. (انظر: تاريخ بغداد للخطيب ٤/٢٨٧ ـ ٢٩٠. ووفيات الأعيان لابن خلكان ١/ ٦٦، ٦٧. والوافي بالوفيات للصفدي ٧/ ٢٦٠، ٢٦١. تذكرة الحافظ للذهبي٣/٨١١. وسير أعلام النبلاء له ١٤/٢٠١ وطبقات الشافعيّة للأسنوي ٢/ ٢٠).

(٢) أخرجه الهروي في ذم الكلام ـ مخطوط ـ ق ١١٣/ أ ـ ب. ونقله عنه السيوطي في صون المنطق والكلام ص ٧٥. وذكره شيخ الإسلام في تفسير سورة الإخلاص ص ١٥٩. وانظره في مجموع الفتاوى له ١٧/٣٠٥. وفي نقض أساس التقديس ـ مطبوع ١/٤٨٧. في درء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٨٥.

(٣) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٥٩.

(٤) هو الحسين بن مسعود بن محمد البغوي ـ نسبة إلى بغ أو بغشور؛ بليدة من بلاد خراسان بين مرو وهراة ـ يُعرف بابن الفراء. ففيه شافعي مفسّر محدّث جليل ورع زاهد. مات سنة عشرة وخمسمائة وقد جاوز الثمانين. (انظر: الأنساب للسمعاني ٢/٢٥٤. ومعجم البلدان ١/٤٦٧. وطبقات المفسرين للسيوطي ص ٤٩. وطبقات المفسرين للداودي ١/١٢٧).

والخصومات في الصفات، وعلى الزجر عن الخوض في علم الكلام وتعلّمه»[1].

والنصوص الواردة عن أئمة أهل السنّة في ذمّ الكلام وأهله كثيرةٌ جداً، وهذا الذي أوردته غيضٌ من فيضٍ، وقليلٌ من كثيرٍ ممّا هو مسطور في كتبهم رحمهم الله ورضي عنهم..

وقد تقدّم أنّ الكلام الذي ذمّوه هو كلام الجهمية ومن تبعهم الذين نَفَوْا به صفات الله جل وعلا..

يقول شيخ الإسلام رحمه الله بعد أن نقل عن بعض أئمة السلف ذمّهم لعلم الكلام ـ ومنهم الإمام الشافعي رحمه الله ـ: «وقد بُسط تفسير كلامه وكلام غيره في مواضع، وبُيِّن أنّ مرادهم بالكلام: هو كلام الجهمية الذين نفوا به الصفات، وزعموا أنّهم يُثبتون به حدوث العالم، وهي طريقة الأعراض»[2].

وقال في موضع آخر: «السلف ذمّوا ما اشترك فيه أهل الكلام من إثبات الصانع بطريقة الأعراض، وأنّها لازمة للجسم، أو متعاقبة عليه، فلا يخلو منها، وما لم يخل من الحوادِث فهو حادِث؛ لامتناع حوادِث لا أول لها...)[3].

---

(١) شرح السنة للبغوي ١/٢١٦.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/٤٧٣. وانظر من كتبه التي ذكر فيها نحواً من هذا الكلام: النبوات ص ٢٠١، ٢٠٢. وجامع الرسائل ـ رسالة في الصفات الاختيارية ـ ٢/٣٦.

(٣) النبوات لابن تيمية ص ٢٠١. وانظر: منهاج السنة النبوية له ١/٣٠٣، ٣٠٤، ٥/٩٤، ٩٥ والفتاوى المصرية له ٦/٥٦١. ونقض أساس التقديس له ـ مخطوط ـ ق ٦٢/ أ.

فدليل الأعراض وحدوث الأجسام: من أهمّ الأصول الكلاميّة التي ذمّ السلف رحمهم الله أصحابها بسببها.. وذمُّهم للكلام إنّما انصبّ عليها وعلى أشباهها من الكلام الباطل الذي جعلوه أصل الدين، وأساس معرفة الله تعالى وتصديق المرسلين.

وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مقتدٍ بالسلف الصالح رحمهم الله، متبعٌ لطريقتهم سائرٌ على منهجهم..

وهو مثلهم يرى بطلان هذا الدليل ومخالفته لصحيح المنقول وصريح المعقول، وأنّه ليس من أصول الدين كما زعم مبتدعوه[1]؛ فهو فاسدٌ في أصله[2]، ليس فيه تحقيق العلم لا عقلاً ولا نقلاً[3]، بل هو طريقة كلاميّة لا تُجدي فتيلاً، والسلف في غنية عنه[4]؛ إذا في غيره من الأدلة الشرعيّة غنية عنه في معرفة الله تعالى وإثبات وجوده وتصديق رسله[5].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٣/٣٠٣.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/٢٩٣ ـ ٣١٦. وشرح حديث النزول له ٢ ١٦٣. ورسالة في الصفات الاختيارية له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٣٢، ٣٣.

(٣) انظر: النبوات لابن تيمية ص ٢١٨.

(٤) انظر: الاستقامة لابن تيمية ١/٦.

(٥) ستأتي الطرق الشرعيّة قريباً إن شاء الله ص٢٤٧.

ثانيا: ذم بعض أهل الكلام والمتأثرين بهم لدليل الأعراض وحدوث الأجسام:

قد تقدّم أنّ الذّامّين لدليل الأعراض وحدوث الأجسام فريقان؛

ـ السلف: وقد عُرِف سبب ذمّهم له.

ـ وبعض المنتسبين إلى الكلام أو المتأثّرين به:

وهؤلاء فريقان:

أ ـ فمنهم مَنْ ينصّ على بطلانه، ويقول: إنّه طريق محفوفة بالمخاطر، لا تُفضي إلى العلم واليقين؛

فهم «يذمّونها، ويعيبونها، ويعيبون سلوكها، وينهَوْن عنها؛ إمّا نهي تنزيه، وإمّا نهي تحريم»[1]..

وخير من يُمثّل هؤلاء: أبو الحسن الأشعري[2] رحمه الله في كتابه: «رسالة إلى أهل الثغر».

ب ـ والبعض يذّمه، لكنّه لا يُفصح ببطلانه كما تقدّم، بل يقول: إنّه يمكن تصديق الرسول ﷺ، وإثبات الصانع بدونه.

فهو صحيحٌ في نفسه عنده، يُوصل إلى المعرفة دون العلم واليقين.

بَيْدَ أنّ الكلّ معترفون بأنّ هذا الدليل لا يشفي عليلاً، ولا يروي غليلاً[3].

---

(١) نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٢٤٩.

(٢) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص٥١.

(٣) انظر: النبوات لابن تيمية ص ٢١٨. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ١٣٢، ٣/ ٣١، ٧/ ٧٤، ٢٩٣، ٣١٠ ـ ٣١٦. والاستقامة له ١/ ٧٩.

أمّا عن سبب ذمّهم له:

فهو ـ كما تقدّم ـ: طوله، وصعوبته، والخطر المرتقب من سلوكه.

وقد تنوّعت عبارات هؤلاء في ذمّه، وإن كانت في النهاية تُفضي إلى المعنى نفسه.

فهم يرَوْن:

أنّ في غيره غنيةً عنه.

وأنّه ثمّة طرق شرعيّة أسلم منه، . . . إلخ.

وممّن ذمّ هذا الدليل منهم:

١ـ أبو الحسن الأشعريّ[1] رحمه الله:

الذي صرّح أنّ «تصديق الرسول ﷺ ليس موقوفاً على دليل الأعراض، وأنّ الاستدلال به على حدوث العالم من البِدَع المُحرّمة في دين الرسل»[2].

فقد ذكر في رسالته إلى أهل الثغر بباب الأبواب: «أنّه طريق مُبْتَدَع في دين الرسل، محرّمٌ عندهم»[3].

فهي طريقة خاطئة عنده، ليست من طرق الأنبياء عليهم السلام، ولا أتباعهم، وفي الطرق الشرعيّة غنية عنها[4].

---

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص٥١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ١٣.

(٣) المصدر نفسه ٢/ ٩٩. وانظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٥٢٠. والفتاوى المصرية ١/ ١٣٥.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية٢/ ١٣، ٩٩، ٤/ ٢٨٩، ٧/ ٧١، ٢٠٨ ـ ٢١٢، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٤، ٨/ ١٠٠، ١٠٢. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ له ١/ ١١٧. والنبوات له ص ٦٢. ومجموع الفتاوى له ٣/ ٣٠٣، ٣٠٤، ٦/ ٥٢٠. والتسعينيّة له ص٢٥٤، ٢٥٥.

يقول أبو الحسن الأشعريّ رحمه الله: «وإذا ثبت بالآيات صدقه ﷺ، فقد عُلم صحّة كلّ ما أخبر به النبي ﷺ عنه، وصارت أخباره عليه السلام أدلّة على صحّة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسّنا وصفات فعله، وصار خبره عليه السلام عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه، وطريقاً إلى العلم بحقيقته، وكان ما يُستدلّ به من أخباره عليه السلام على ذلك **أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة**[1]**، ومن اتبعها من القدريّة**[2]**، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام..**»[3].

فليست الطريقة إذاً طريقة الأنبياء عليهم السلام، ولا أتباعهم، بل هي طريقة أهل البدع الذين يُخالفون ما جاء به الرسول ﷺ، وينحرفون عنه..

وقد استطرد الأشعريّ في بيان الأسباب التي دعت إلى تقديم الطرق الشرعيّة على هذه الطريق البدعيّة؛ فذكر طولها، وغموضها، وبسط

---

(١) يقصد غير المنتسبين إلى الإسلام منهم. أمّا من انتسب إلى الإسلام: فإنّ مسلكه المشهور هو دليل التركيب؛ كما سيأتي توضيح ذلك في الباب الرابع إن شاء الله تعالى.
وقد عُلِم أنّ أوّل من ابتدع هذا الدليل في الإسلام: الجهميّة ومن بعدهم المعتزلة تَبَعاً لهم، ثم الأشعريّة والماتريديّة تأثّراً بهم.

(٢) المشهور أنّ القدريّة فرقة من المتكلّمين ينفون الإرادة عن الله تعالى، ويُثبتون للعبد قدرةً يفعل بها ما اختار فعله؛ فكلّ إنسان عندهم يخلق فِعلَ نفسه. (انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص١١٤. والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٣/ ٢٢. والتبصير في الدين لإسفراييني ص٦٤).
وهؤلاء هم من عناهم الأشعريّ بقوله: «ومن ابتعهم من القدريّة»، ومراده بهم المعتزلة الذين اشتهروا بهذا اللقب.

(٣) رسالة إلى أهل الثغر لأبى الحسن الأشعري ص ١٨٤، ١٨٥. وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٠٨، ٢٠٩؛ فقد نقل النصّ المذكور.

الكلام في التناقضات التي حوتها. .

ومّما قاله: «الأعراض لا يصحّ الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها؛ فمنها ما يحتاج إليه فى الاستدلال على وجودها، والمعرفة بشبه المنكرين لها، والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها، ولا يجوز ذلك على شيء منها، والمعرفة بأنّها لا تبقى، والمعرفة باختلاف أجناسها، وأنّه لا يصحّ انتقالها من محالّها، والمعرفة بأنّ ما لا ينفكّ منها فحكمه في الحدث حكمها. . . . ـ إلى أن قال ـ: وفي كلّ مرتبة ممّا ذكرنا فِرَقٌ تُخالف فيها، ويطول الكلام معهم عليها»[1].

فهذا اختلافهم في مسألة الأعراض وحدها.

اختلفوا في الاستدلال على وجودها.

وفي مخالفتها للجواهر.

وفي بقائها.

وفي انتقالها من مكان إلى آخر، . . . إلخ. .

فإذا كان هذا اختلافهم وتناقضهم في الأعراض وحدها، فما بالك بالجواهر والأجسام، وما لا يخلو منها، ولا ينفكّ عنها. .

لذلك نرى أبا الحسن الأشعريّ قد قدّم الطرق الشرعيّة لسهولتها، وعدم تعقيدها، فقال: «وليس يُحتاج أرشدكم الله في الاستدلال بخبر الرسول عليه السلام على ما ذكرناه من المعرفة بالأمر الغائب عن حواسّنا إلى مثل ذلك؛ لأنّ آياته والأدلّة الدالّة على صدقه محسوسة مشاهدة، قد

(١) رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري ص ١٨٦، ١٨٧. وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/٢٠٩، ٢١٠.

أزعجت القلوب، وبعثت الخواطر على النظر في صحّة ما يدعو إليه، وتأمّل ما استشهد به على صدقه، والمعرفة بأنّ آياته من قِبل الله تُدرك بيسير الفكر فيها، وأنّها لا يصحّ أن تكون من البشر لوضوح الطرق إلى ذلك...»[1].

فدليل الأعراض وحدوث الأجسام إذاً دليل بدعيّ، وقد أغنى الله تعالى السلف رحمهم الله تعالى عنه بغيره من الأدلّة الشرعيّة التي جاء بها الرسول ﷺ..

وهو دليلٌ صعب متعب معتاص يحتاج إلى تصحيح مقدّمات كثيرة دقيقة متنازع فيها، قد لا تثبت لسالك الدليل فيعجز عن سلوكه، أو يضلّ بسبب كثرة الشبهات التي يُصادفها في طريقه..

٢ ـ أبو سليمان الخطَّابي[2] رحمه الله:

وقد ذكر كلاماً طويلاً في ذمّ هذا الدليل، وفي الغنية عن الاستدلال به، وبيَّن أنّه ليس من دين الرسل عليهم السلام، ولا أتباعهم..

وإن كان ـ رحمه الله ـ لم يُنكر أصلَ هذا الدليل، وإنّما حذَّر منه لصعوبته وخطورته..

يقول رحمه الله: «فإن قال هؤلاء القوم[3]: فإنّكم قد أنكرتم الكلام، ومنعتم استعمال أدلّة العقول، فما الذي تعتمدون عليه في صحّة أصول دينكم؟ ومن أي طريق تتوصلّون إلى معرفة حقائقها؟ وقد علمتم أنّ الكتاب لم يُعلم حقَّه، وأنّ الرسول لم يُثبِت صدقه إلا بأدلّة العقول،

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري ص ١٨٨، ١٨٩. وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢١٠، ٢١١.

(٢) تقدمت ترجمته ص ٢٢٢. (٣) يُريد بهم المتكلّمين.

وأنتم قد نفيتموها؟! قلنا: إنّنا لا نُنكر أدلّة العقول والتوصلّ بها إلى المعارف، ولكنّنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلّقها بالجواهر، وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بياناً وأصحّ بُرهاناً. . . ـ إلى أن قال: ـ فأمّا مُثبتوا النبوّات فقد أغناهم الله تعالى عن ذلك، وكفاهم كلفة المؤونة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة التي لا يُؤمن العنت على راكبها، والابتداع والانقطاع على سالكها. .»[1].

ثمّ شرع الخطابي بعد ذلك في ذكر الطرق الشرعيّة التي هي غُنية عن هذه الطريقة المبتدعة. .

و«المتأمّل فيما سبق من كلام أبي سليمان ـ الخطابي ـ يتبيّن له بوضوح أنّه قد خالف المتكلّمين في منحاهم المعوجّ، وسبيلهم الوعر الذي انتهجوه وساروا عليه، بل[2] ذمّه وعابه وانتقصه. ولكن ذلك لا لكونه باطلاً في نفسه ـ عند الخطابي ـ بل لادّعاء مناصريه ومنتحليه أنّ الوصول إلى معرفة الله تعالى لا تتمّ إلا به وحده، وعن طريقه خاصّة، ثمّ على الوجه الذي سلكوه فيه ورسموه له، ولِما يكتنفه أيضاً من الغموض، وينطوي عليه من الشبه والشكوك التي يصعب التخلّص منها والانفكاك عنها، ولما بُنِيَ عليه من مقدّمات عسيرة عويصة، ممّا لا يُؤمَن معه على سالكه ومقتفيه التعثّر، وسوء المغبّة، وبُعد التِيه، إضافة إلى ما وقع بين

---

(١) الغنية عن الكلام وأهله للخطابي، نقلاً عن نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ لابن تيمية ١/ ٢٥٤. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ٢٩٢ ـ ٢٩٤. وقد أورد السيوطي قسماً كبيراً من كتاب «الغنية عن الكلام وأهله» في كتابه «صون المنطق والكلام عن فَنّيْ المنطق وعلم الكلام»، وفيه كلام الخطابي هذا ص ٩٤، ٩٥. وبعض هذا الكلام في درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٣٥١.

(٢) بل للاضراب الانتقالي، وليس الإبطالي.

الناس من اختلاف كبير بيِّن في قبول هذا الطريق وردّه»[1].

فالخطّابيّ إذاً لم يُنكر أصل الدليل، ولم يعدل عنه جملةً واحدة، وإنّما ذكر صعوبة هذا الدليل، وأنّه بدعة ليست من دين الرسل عليهم السلام ولا أتباعهم..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعدما ساق كلام الخطابيّ المذكور آنفاً: «وهذا الذي ذكره الخطّابيّ يُبيِّن أنّ طريقة الأعراض من الكلام المذموم الذي ذمّه السلف والأئمة وأعرضوا عنه، كما ذكر ذلك الأشعريّ وغيره، وأنّ الذين سلكوها: سلكوها لكونهم لم يسلكوا الطرق النبويّة الشرعيّة. فمن لم يسلك الطرق الشرعيّة احتاج إلى الطرق البدعيّة، بخلاف من أغناه الله بالكتاب والحكمة. والخطابيّ ذكر أنّ هذه الطريقة متعبة مخوفة؛ فسالكها يُخاف عليه أن يعجز وأن يهلك. وهذا كما ذكره الأشعريّ وغيره ممّن لم يجزموا بفساد هذه الطريقة، وإنّما ذمّوها لكونها بدعة، أو لكونها صعبة متعبة قد يعجز سالكها، أو لكونها مخوفة خطرة لكثرة شبهاتها..»[2].

فالخطابيّ رحمه الله قد خالف السلف رحمهم الله في إبطالهم لهذا الدليل، وإنكارهم لصحّته..

فهو وإن كان قد أخبر أنّه طريق مبتدع صعب مخوف، في غيره من الأدلة الشرعيّة غنية عنه، إلاّ أنّه لم يُنكره، بل رَغَبَ عنه إلى غيره من الطرق الشرعيّة..

يقول الخطابيّ بعدما ذكر عدداً من الأدلة على إثبات الصانع جلّ

---

(١) الإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة للمجذوب العلوي بن مولاي الحسن ـ رسالة ماجستير مطبوعة على الآلة ص٩٨، ٩٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٩٤.

وعلا، ومال إلى الشرعيّة منها: «وقد أبى متكلّموا زماننا هذا[1]، إلا الاستدلال بالأعراض وتعلّقها بالجواهر وانقلابها فيها، وزعموا أنّه لا دلالة أقوى من ذلك ولا أصحّ منه. ونحن وإن كُنّا لا نُنكر الاستدلال بهذا النوع من الدلالة، فإنّ الذي أختاره ونؤثره[2] هو ما قدّمنا ذكره؛ لأنّه أدلة اعتبار وطريق السلف من علماء أمتنا، وإنّما سلك المتكلّمون في الاستدلال بالأعراض مذهب الفلاسفة وأخذوه عنهم»[3].

فسبب رغبة الخطابي عن هذا الدليل رغم أنّه غير مُنكرٍ عنده: كونه مبتدعاً، فيه آفات عديدة..

وإحدى هذه الآفات ذكرها الخطابيّ بقوله: «**وفي الأعراض اختلاف كثير**: فمن النّاس من يُنكرها ولا يُثبتها رأساً، ومنهم من لا يُفرّق بينها وبين الجواهر في أنّها قائمة بأنفسها كالجواهر. والاستدلال لا يصحّ بها إلا بعد استبراء هذه الشبهة. وطريقنا الذي سلكناه بريء من هذه الآفات، سليم من هذه الريب»[4].

٣ ـ أبو حامد الغزاليّ [5] رحمه الله:

وقد نهج منهج المتكلّمين، وعضّ على دليل الأعراض وحدوث الأجسام بنواجذه، وأصّل عليه، وفرّع، وانبثقت معتقداته ـ في الله تعالى وفي صفاته ـ منه.

إلاّ أنّه رغم تشميره وخوضه في بحر الكلام تنبّه إلى بدعيّه هذا

---

(١) الإشارة إلى الزمان لا إلى الأدلة الشرعيّة التي ذكرها قبل هذا الكلام.

(٢) هكذا أثبتها شيخ الإسلام رحمه الله؛ الانتقال من ضمير الإفراد إلى الجمع.

(٣) كتاب شعار الدين للخطابي، نقلاً عن نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ لابن تيمية ١/ ٢٤٩، ٢٥٠. وانظر: إشارة شيخ الإسلام إلى هذا الكلام في كتابه درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٢٩٤.

(٤) كتاب شعار الدين للخطابي،نقلاً عن نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ لابن تيمية ١/ ٢٥٠.

(٥) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٥٦.

الدليل، وأنّه ليس من طريقة رسول الله ﷺ، ولا صحابته رضوان الله عليهم؛ فأعلن ـ رغم سلوكه له ـ أنّه دليل بدعيّ وليس بشرعيّ. .

يقول رحمه الله: «فليت شِعري متى نُقِل عن رسول الله ﷺ، أو عن الصحابة رضي الله عنهم إحضار أعرابيّ أسلم، وقوله له: الدليل على أنّ العالم حادث: أنّه لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عن الحوادِث فهو حادِث. .»[1].

فالغزاليّ بهذا الكلام ينسف استدلال أبناء طائفته بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، ويردّ عليهم إيجابهم سلوكه، مرشداً إلى أنّه لو كان واجباً ـ كما يزعمون ـ لبلّغه رسول الله ﷺ فيما بلّغ؛ إذ لو كان خيراً لسبقنا إليه رسول الله ﷺ وصحابته الكرام رضي الله تعالى عنهم. .

٤ ـ أبو الحسن الآمديّ[2] رحمه الله:

وقد وهّى من قيمة دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ فقال بعد أن نقله بطوله: «وهو عند التحقيق سرابٌ غير حقيق»[3].

وقد استعرض في مسألة حلول الحوادث جميع أدلة الأشعرية على نفيها، ثم كرّ عليها بالتضعيف واحداً تلو الآخر[4]، وإن كان قد رجح نَفْيَها بدليلٍ اختاره[5].

٥ ـ ابن رشد الحفيد [6] رحمه الله:

وهو لا يرى صحة دليل الأعراض، أو جدواه، ويرى أنه فاسد، وفي غيره من الطرق الشرعية غُنية عنه[7].

(١) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالي ص ١٢٧، ٢٠٢، ٢٠٣.

(٢) تقدمت ترجمته ص ١٩٨. (٣) غاية المرام في علم الكلام للآمدي ص ٢٦٠.

(٤) انظر غاية المرام في علم الكلام للآمدي ص ١٨٧ ـ ١٩١.

(٥)انظر المصدر نفسه ص ١٩١ . (٦) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٣٧٩.

(٧) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٠ / ٢٦٠ ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ له ١/ ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

يقول في بيان بطلانه ـ حاكياً عن طريقة الأشعرية فيه ـ: «وأما الأشعرية: فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل، لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعيّة التي نبّه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قِبَلِها؛ وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادِث، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزّأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدَثة بحدوثة. وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزّأ؛ وهو الذي يُسمّونه الجوهر الفرد: **طريقة معتاصة**، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور، ومع ذلك فهي **طريقة غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري**»[1].

فدليل الأعراض وحدوث الأجسام باطلٌ فاسدٌ عند ابن رشد..

وهو وإن بيّن بطلانه، إلا أن طريقته التي سلكها [2] أبطل منه، وأشدّ فساداً[3].

وقد انتقد دليل الأعراض وحدوث الأجسام الكثيرَ من الفلاسفة غير ابن رشد، وأبطلوه، وفندوه[4].

وكذلك انتقده العديد من أئمة الأشعريّة كما تقدم[5].

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ٤٣.

(٢) طريقة التركيب.

(٣) انظر نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ لابن تيمية ١/ ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٩٥ وكتاب الصفدية له ١/ ٢٧٥.

(٥) وانتقده أيضاً من الأشعرية: البيهقي، والحليمي، والقاضي أبو يعلى، وابن عقيل، وغيرهم. (انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/ ٥٤٣ ـ ٥٤٤. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ٢٨٨، ٣١١ ـ ٣١٢).

وخلاصة القول في هذا الدليل: أنه طريق صعبة، ذات مقدّمات غامضة، ومقالات مشكلة، فيه شبهات كثيرة، قد يقع السالك فيه في المزالق والمآزق. وبديله حاضر؛ إذ في الطرق الشرعيّة الكثيرة غُنية عنه، ونجاة منه..

المطلب الرابع

وجود طرق شرعية بديلة عن دليل الأعراض

قد بيَّن شيخ الإسلام رحمه الله في مواضع عديدة بطلان دعوى المبتدعة: (أنّه لا يمكن إثبات الصانع، ومعرفة الله تعالى) إلا عن طريق دليل الأعراض وحدوث الأجسام الذي سلكوه..

وأخبر رحمه الله أنّ «المعرفة بالله ليست موقوفة على أصولهم. بل تمام المعرفة موقوف على العلم بفساد أصولهم. وإن سموها «أصول العلم والدين»، فهي «أصول الجهل وأصول دين الشيطان لا دين الرحمن»، وحقيقة كلامهم «ترتيب الأصول في مخالفة الرسول والمعقول»؛ كما قال أصحاب النّار: ﴿**لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ**﴾[1]. فمن خالف الرسول ﷺ فقد خالف السمع والعقل؛ خالف الأدلة السمعية والعقليّة[2].

فهؤلاء االذين يزعمون أنّهم ـ بهذه الأصول العقليّة الفاسدة ـ قد «أثبتوا واجب الوجود، أو القديم، أو الصانع: هم لم يثْبتوه، بل حججهم تقتضي نفيه وتعطيله، فهم نافون له، لا مُثبتون له، وحججهم باطلة في العقل، لا صحيحة في العقل» [3].

*** والحق أن طرق معرفة الله والإقرار به كثيرة ومتنوّعة[4]:**

منها ما هو شرعي.

---

(١) سورة الملك، الآية: ١٠.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٤٥٢.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٤٥١ ـ ٤٥٢.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٣٣.

ومنها ما هو عقليّ.

ومنها ما هو شرعيّ عقليّ معاً..

والطرق العقلية:

منها ما هو حقّ في نفسه دلّ عليه القرآن الكريم، يُوصل إلى الغرض المنشود منه؛ وهو معرفة الله تبارك وتعالى..

ومنها ما هو باطلٌ فاسدٌ، صعبٌ غامضٌ، يوصل إلى نقيض مُراد أصحابه؛ فيعطل الله تعالى عن أسمائه وصفاته، ولا يُثبت إلا العَدَمَ المحض، إذ لا يُتصوّر وجود ذات مجرّدة عن الصفات..

والصحيح أنّ معرفة الله تعالى لا تحتاج إلى هذه الأصول المبتدعة:

إذ معرفة الله تبارك وتعالى فطرّية[1]، والإقرار به وبوجوده وبربوبيّته ـ جل وعلا ـ فطري ضروري لا يحتاج إلى نظر، ولا يحصر بطريق معين من غير دليل[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «... الإقرار بالصانع، والاعتراف به مستقرّ في قلوب جميع الإنس والجنّ، وأنّه من لوازم خلقهم؛ ضروريٌ فيهم، وإن قُدِّر أنّه حصل بسبب، كما أنّ اغتذاءهم بالطعام والشراب هو من لوازم خلقهم، وذلك ضروري فيهم»[3].

فالإيمان به تعالى وبوجوده أمرٌ فطرت عليه القلوب، أعظم من فطرتها على الإقرار بغيره من الموجودات؛ فهو سبحانه أبين وأظهر من أن يجهل، فيطلب الدليل على وجوده.

---

(١) انظر مجموعة الرسائل الكبرى ـ رسالة في الكلام على الفطرة ـ لابن تيمية ٢/ ٣٤٠.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٤٦، ٥٠١، ٩/ ٤١ ومجموع الفتاوى له ١٦/ ٤٤٤.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٤٨٢.

يقول الحافظ العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى: «سمعت شيخ الإسلام تقيّ الدين ابن تيمية قدّس الله روحه يقول: كيف يُطلب الدليل على مَنْ هو دليلٌ على كلّ شيء؟ وكان كثيراً ما يتمثل بهذا البيت:

وليس يصحّ في الأذهان [١] شيء إذا احتاج النهار إلى دليل [٢].

ومعلومٌ أن وجود الربّ تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار، ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فَلْيَتَّهِمْهُمَا» [٣].

لذلك لم يكن إثبات وجود الله تبارك وتعالى من حيث هو موجود من الأهداف القرآنية، ولم يكن ذلك هدفاً من أهداف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وعلى رأسهم نبيّنا محمّدٌ ﷺ [٤]، ولهذا قالت الرسل لأممهم: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ [٥].

والمعرفة التامة: هي معرفة الله تبارك وتعالى بصفات الكمال، ونعوت الجلال، فيما لم يزل ولا يزال [٦]، لا بمعرفة هذه الطريق المبتدعة التي تسلب عن الباري جلّ وعلا كل صفاته أو جلّها؛ فهي لاتدل على إثبات الله، ولا على إثبات شيء من صفات الكمال له جلا وعلا، ولا على تنزّهه عن شيء من النقائص تبارك وتقدس [٧].

---

(١) في ديوان المتنبي ـ بشرح العكبري ـ ٣/ ٩٢: «الأفهام» بدل «الأذهان».

(٢) هذا البيت لأبي الطيب المتنبي. انظر ديوانه بشرح العكبري ٣/ ٩٢.
وقد أورده ابن القيم في العديد من مصنفاته. انظر منها: الصواعق المرسلة ٤/ ١٢٢١. ومدارج السالكين ١/ ٦٠ وانظر أيضاً: كتاب العلوّ للذهبي ص ٥٩ ومختصر الصواعق المرسلة لابن الموصلي ١/ ١٧٠.

(٣) مدارج السالكين لابن القيم ١/ ٦٠.

(٤) انظر ابن حزم وموقفه من الإلهيات للدكتور أحمد الحمد ص ١٣٨.

(٥) سورة إبراهيم، جزء من الآية: ١٠.

(٦) انظر مجموعة الرسائل الكبرى ـ رسالة فى الكلام على الفطرة ـ لابن تيمية ٢/ ٣٤٤.

(٧) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٣٦٣.

وثمة طرق شرعيّة عقليّة كثيرة جداً؛ تعاضد الشرع والعقل على إثباتها، وفيها غُنية عن هذه الطريق البدعيّة، وكُلُّها ـ أي الطرق الشرعية العقليّة ـ جليّة واضحة، بيِّنة ظاهرة، ليس في الطرق غيرها أجلى منها ولا أوضح، هي في غاية السداد والاستقامة[1].

ومن هذه الطرق:

أولا ـ طريق النظر إلى المخلوقات:

هذه الطريق نبَّه عليها القرآن الكريم في آيات كثيرة حافلة بالدلائل القطعيّة الداعية إلى التفكّر والتدبّر في هذا الكون، وما فيه من عجائب المخلوقات[2].

فالإنسان أينما جال بنظره في هذا الكون الفسيح، أو قلّب بصره، أو أمعن فكره: رأى دليلاً ناصعاً على وجود الله تعالى، وأوقعه ذلك «على العلم به سبحانه وتعالى، وبوحدانيته، وصفات كماله، ونعوت جلاله؛ من عموم قدرته وعلمه، وكمال حكمته ورحمته وإحسانه وبرّه ولطفه وعدله ورضاه وثوابه وعقابه. فبهذا تعرّف إلى عباده، وندبهم إلى التفكّر في آياته»[3].

بل إن نفس الإنسان تدل على عظمة خالقها ومبدعها جلّ وعلا؛ فلما «كان أقرب الأشياء إلى الإنسان نفسه: دعاه خالقه وبارئه ومصوره وفاطره من ماء إلى التبصّر والتفكّر في نفسه فإذا تفكر الإنسان في نفسه استنارت له آيات الربوبيّة، وسطعت له أنوار اليقين، واضمحلت عنه غمرات الشكّ والريب..»[4].

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٠٨ ـ ٣١٨، ٧/ ١٨٨ ـ ٢٢٤، ٨/ ٢٣٨ ـ ٢٣٩، ٣٠٦ ـ ٣١٨. وكتاب الصفدية له ٢/ ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٢) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ١٨٠ ـ ١٨٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ٣٠٠ ـ ٣٠٢. والنبوات له ص ٧٢.

(٣) مفتاح دار السعادة لابن القيم ١/ ١٨٧.

(٤) التبيان في أقسام القرآن لابن القيم ص ٢٠٣.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة عقليّة صحيحة. وهي شرعيّة: دلّ القرآن عليها، وهدى الناس إليها، وبيَّنها، وأرشد إليها. وهي عقليّة: فإنّ نفس كون الإنسان حادثاً بعد أن لم يكن، ومولوداً ومخلوقاً من نطفة، ثمّ من علقة، هذا لم يُعلم بمجرّد خبر الرسول ﷺ، بل هذا يعلمه النّاس كلّهم بعقولهم؛ سواء أخبر به الرسول أو لم يُخبر. لكنّ الرسول أمر أن يُستدلّ به، ودلّ به، وبيَّنه، واحتجّ به؛ فهو دليلٌ شرعيّ؛ لأنّ الشارع استدلّ به، وأمر أن يُستدلّ به؛ وهو عقليّ؛ لأنّه بالعقل تُعلم صحّته..»[1].

فهذه الطريقة:

١ ـ بيِّنة، واضحة، جليّة عن الغموض.

٢ ـ تعاضد العقل والشرع على إثباتها.

٣ ـ سهلة؛ في متناول جميع النّاس، وفي مستوى سائر العقول..

٤ ـ سليمة، خالية من التعقيد.

ثانيا ـ طريق المعجزات:

إنّ المعجزة تدلّ على صدق المُرسَل، ويُعلم بها أنّ الله تعالى أرسله؛ فإذا شُوهدَت أمكن أن يُعلم بها صدق الرسول ﷺ..

وهي تتضمّن إثبات المُرْسِل؛ لأنّها تدلّ على أنّه أحدثها لتصديق من أرسله..

---

(١) النبوات لابن تيمية ص ٧١، ٧٢. وانظر: نقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/١٧٨ ـ ١٨٠، ٢٨٩ ـ ٢٩٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/٢٩٩، ٣٠٠. وشرح حديث النزول له ص ٢٧، ٢٨.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «نفس المعجزات يُعلمَ بها صدق الرسول المتضمّن إثبات مُرسِله؛ لأنّها دالّةٌ بنفسها على ثبوت الصانع المحدث لها، وأنّه أحدثها لتصديق الرسول، وإن لم يكن قبل ذلك قد تقدّمَ من العبد معرفة الإقرار بالصانع. وقد يُقال: إنّ قصة موسى من هذا الباب...»[1]..

ثمّ ذكر قصّة موسى عليه السلام مع فرعون، والآيات التي أظهرها الله على يد موسى عليه السلام تأييداً له ـ كاليد، والعصا ـ وإيمانَ سحرة فرعون بالله تعالى[2].

وبيَّن رحمه الله أنّ فرعون كان مُنكراً لوجود الله، مُدعياً للألوهيّة، وأنّه طالب موسى عليه السلام بآية تدلّ على إثبات إلهيّة ربّه جلّ وعلا، وعلى إثبات نبوّته عليه السلام جميعاً، فأيّده الله بآياته..

يقول شيخ الإسلام: «ففرعون كان مُنكراً للصانع، مستفهماً عنه استفهام إنكار؛ سواءٌ كان في الباطن مُقراً به أو لم يكن، ثمّ طلب من موسى آية، فأظهر آيته، ودلّ بها على إثبات إلهيّة ربّه، وإثبات نبوّته جميعاً»[3].

والسحرة لمّا رأوْا المعجزة تبيَّن لهم أنّها آية لا يقدر عليها المخلوقون؛ فآمنوا جميعاً..

يقول شيخ الإسلام: «ولهذا قال السحرة لمّا عارضوا معجزته بسحرهم، فبطل سحرهم، وتبيَّن أنّ تلك آية لا يُقْدِر عليها المخلوقين:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/ ٤١. وانظر: مجموع الفتاوى له ١١/ ٣٧٨.

(٢) فسرد الآيات التي في سورة الشعراء جميعها؛ الآيات ١٥ ـ ٥١. والآية التي في سورة طه، الآية ٤٧.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/ ٤٣. وانظر: مجموع الفتاوى له ١١/ ٣٧٨، ٣٧٩.

﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ . رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ﴾[1]، فكان إيمانهم بالله لمّا شاهدوا معجزة موسى ﷺ؛ فكانت المعجزة مبيّنة للعلم بالصانع وبصدق رسوله؛ وذلك أنّ الآيات التي يُستدلّ بها على ثبوت الصانع تدلّ المعجزةُ كدلالتها وأعظم. وإذا كانت دلالتها على صدق الرسول معلومة بالاضطرار، كالمثل الذي ضربوه في أنّ رجلاً لو تصدّى بحضرة ملك مطاع وقال: إن كنتُ رسولك فانقض عادتك، وقم ثمّ اقعد، ثمّ قم، ثمّ اقعد، فخرق الملك عادته، وفعل ما طلبه المدّعي على وفق دعواه: لَعَلِمَ الحاضرون بالضرورة أنّه فعل ذلك تصديقاً له»[2].

* **ويتّضح ممّا سبق:** أنّ المعجزات يُعلم بها ثبوت الصانع، وصدق رسوله ﷺ معاً. . يقول شيخ الإسلام: «. . المعجزة تدلّ على الوحدانيّة والرسالة؛ وذلك لأنّ المعجزة التي هي فعل خارق للعادة: تدلّ بنفسها على ثبوت الصانع؛ كسائر الحوادث، بل هى أخص من ذلك، وأن الحوادث المعتادة ليست في الدلالة كالحوادث الغريبة، ولهذا يُسبَّح الربّ عندها، ويُمجّد، ويُعظَّم ما لا يكون عند المعتاد، ويحصل في النفوس ذلّة من ذكر عظمته ما لا يحصل للمعتاد؛ إذ هي آيات جديدة، فتُعطى حقها، وتدلّ بظهورها على الرسول. وإذا تبيّن أنّها تدعو إلى الإقرار بأنّه رسول الله ﷺ، فتتقرّر بها الربوبيّة والرسالة. . »[3].

* وطريق المعجزات والإستدلال بها على معرفة الصانع وحدوث العالم هو منهج السلف وطريقتهم. .

يقول شيخ الإسلام رحمه الله عن طريق المعجزات: «وهذه طريقة السلف من أئمة المسلمين في الإستدلال على معرفة الصانع، وحدوث

(١) سورة الشعراء، الآيتان ٤٧، ٤٨.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/ ٤٣، ٤٤.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١١/ ٣٧٩. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ٧/ ٢٩٩، ٩/ ٤٤.

العالم؛ لأنّه إذا ثبتت نبوّته بقيام المعجز، «وجب تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب، ودعاهم إليه من أمر وحدانيّة الله تعالى، وصفاته، وكلامه»[1].

فهذه الطريق إذاً ـ طريق المعجزات ـ: طريق شرعيّة، دلّ عليها الكتاب، وسلكها أئمة السلف رحمهم الله، مستدلّين بها على إثبات وجود الله تعالى، وإثبات وحدانيته، وتصديق رُسُله..

ثالثا ـ المُحدَث لابُدَّ له من مُحدِث، والمخلوق لابُدّ له من خالق:

هذه طريق عقليّة..

وقد دلّ عليها القرآن الكريم؛ فهي شرعيّة عقليّة..

وترتبط هذه الطريق بطريق أخرى؛ وهي طريق النظر إلى المخلوقات..

وقد مرّ أنّ آيات القرآن الكريم التي تلفت الانتباه إلى ما في الكون من عجائب خلق الله تعالى كثيرة جداً؛ تحثّ النّاظر على التفكّر والتدبّر في هذه المخلوقات والمحدَثات، كي يستدلّ بها على خالقها ومُحدِثها جلّ وعلا..

ـ فحدوث المحدَثات معلومٌ مشهودٌ بالحسّ..

ـ وافتقار المحدَث إلى محدِث معلومٌ بضرورة العقل؛ فالعقل الصريح يعلم افتقار كلّ ما يُعلم حدوثه إلى محدِث، كما يعلم افتقار جنس المحدَثات إلى مُحْدَث[2]..

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٣٥٢. وما بين القوسين الصغيرين « » من كلام الإمام الخطابي؛ نقله عنه شيخ الإسلام رحمه الله. وانظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٥١.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٢٤١.

فهي إذاً قضيّة بديهيّة، وطريق فطريّة ضروريّة..

ولكن لا يُسلّم للمتكلّمين تلك المقدّمات التي رتّبوها، ولا النتائج التي ألزموا بها، حين استدلّوا بهذه الطريق على إثبات الصانع وحدوث العالَم..

«فإنّ من الصعوبة بمكان تقرير المقدّمات التي يتركّب منها هذا الدليل؛ من إثبات الجواهر الفردة التي تتركّب منها الأجسام أولاً، ثمّ إثبات الأعراض التي هي صفات الأجسام ثانياً، ثمّ إثبات حدوث تلك الأعراض بإبطال ظهورها بعد الكمون وإبطال انتقالها من محلّ إلى محلّ ثالثاً، ثمّ إثبات امتناع حوادث لا أول لها وإنّ ما لا يخلو عن الحوادث جنساً أو عيناً فهو حادث، إلى غير ذلك ممّا في مقدّمات هذا الدليل من طول وخفاء وتفصيل وتقسيم يتعذّر معه ثبوت المدّعي..»[1].

أمّا قولنا: (المُحْدَث لابُدَّ له من مُحْدِث): فهو أمرٌ بديهيّ، وعلم فطريّ ضروري[2]..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «.. أنّ العلم بالمحدَث لابُدّ له من مُحدث: علمٌ فطريّ ضروريّ، ولهذا قال الله تعالى في القرآن: ﴿ **أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ** ﴾[3]. قال جبير بن

---

(١) ابن تيمية السلفي لمحمد خليل هراس ص ٦٨.

(٢) انظر كتب شيخ الإسلام التالية: مجموع الفتاوى ١/ ٤٧، ٢/ ٩ ـ ١٨، ١٤/ ٢٥،، ١٦/ ٤٤٥. والرد على المنطقيّين ص ١٠٩، ١١٠. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ٢/ ١٠١. ودرء تعارض العقل والنقل ٣/ ٧٣، ٧٤، ٩٨، ٩٩، ١٠٤، ٢٦٥ ـ ٢٦٨، ٢٨٦، ٧/ ٢٤٠، ٢٤١، ٨/ ١٠٢، ٢٩٦، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١٢، ٩/ ٥، ٨. وشرح حديث النزول ص ٢٨. والفرقان بين الحق والباطل ص ٩٨. والرسالة التدمرية ص ٢٠. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ١٦٦. ومنهاج السنة النبوية ٣/ ٢٩، ٣٠، ٢٣٦.

(٣) سورة الطور، الآية ٣٥.

مُطعم[1]: «لمّا سمعت النبيّ ﷺ يقرأ بها في صلاة المغرب أحسست بفؤادي قد انصدع بقوله تعالى: ﴿**أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ**﴾[2]»[3] . ومعلومٌ بالفطرة التي فطر الله عليها عباده بصريح العقل أنّ الحادث لا يحدُث إلا بمحدِث أحدثه، وإنّ حدوث الحادث بلا مُحدِث أحدثه معلوم البطلان بضرورة العقل. وهذا أمرٌ مركوزٌ في بني آدم، حتى الصبيان؛ لو ضُرب الصبي ضربة فقال: من ضربني؟ فقيل: ما ضربك أحد، لم يُصدّق عقله أنّ الضربة حدثت من غير فاعل. ولهذا لو جوَّز مُجوِّزٌ أن يحدث كتابة أو نساجة أو غراساً ونحو ذلك من غير مُحدِث لذلك، لكان عند العقلاء: إمّا مجنوناً، وإمّا مُسفْسطاً[4]؛ كالمنكر للعلوم والمعاوف الضرورية، وكذلك معلوم أنّه لم يُحدِث نَفسه، فإن كان معدوماً قبل حدوثه لم يكن شيئاً، فيمتنع أن يحدث غيره، فضلاً عن أن يُحدِث نفسه»[5].

فطريق (المُحدَث لابُدّ له من مُحدِث)، من الطرق التي يمكن بها إثبات وجود الله تبارك وتعالى. .

يقول شيخ الإسلام: «. . إنّ إثبات الصانع ممكن بطرقٍ كثيرة، منها الاستدلال بالحدوث على المحدِث، وهذا يكفي فيه حدوث الإنسان

---

(١) ابن عدي بن نوفل بن عبد مناف القرشي. صحابي أسلم قبل فتح مكة. توفي سنة سبع، أو ثمان، أو تسع وخمسين. (انظر: الاستيعاب لابن عبد البر ١/ ٢٣٠، ٢٣١. والإصابة في معرفة الصحابة لابن حجر ١/ ٢٢٥، ٢٢٦).

(٢) سورة الطور، الآية ٣٥.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/ ٢٩٧، ٢٩٨، ك التفسير، باب من سورة:والطور، (ح: ٤٨٥٤) بلفظ مقارب، وفيه: «كاد قلبي أن يطير»، بدلاً من: «أحسست بفؤادي قد انصدع».

(٤) تقدم تعريف السفسطة في الجزء الأول ص٢٨٩.

(٥) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ٢/ ١٠١، ١٠٢.

نفسه، أو حدوث ما يُشاهَد من المحدَثات؛ كالنبات والحيوان وغير ذلك، ثمّ إنّه يُعلم بالضرورة أنّ المحدَث لابُدَّ له من مُحدِث..»[1].

فالربّ تبارك وتعالى أوجد كلّ حادِث بعد أن لم يكن موجِداً له، وكلّ ما سواه حادِثٌ بعد أن لم يكن، مسبوقٌ بعدم نفسه[2].

فما ثَمَّ إلا موجودان: قديم واجب، ومحدَث ممكن[3].

والقول بحدوث حادِث بلا مُحدِث ممتنع ببديهة العقل[4]؛ «فإنّه إذا قُدِّر أنّ جميع الموجودات حادثة عن عدم، لزم أنّ كلّ الموجودات حدثت بأنفسها، ومن المعلوم ببداهة العقول أنّ الحادث لا يحدث بنفسه، ولهذا قال تعالى: **﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾**[5]، وقد قيل: **﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾**: من غير ربّ خلقهم، وقيل: من غير مادّة، وقيل: من غير عاقبة وجزاء. والأول مرادٌ قطعاً؛ فإنّ كلّ ما خُلق من مادّة أو لغاية فلابُدّ له من خالق. ومعرفة الفطر أنّ المحدَث لابُدّ له من مُحدِث أظهر فيها من أنّ كلّ مُحدَث لابُدّ له من مادّة خُلق منها، وغاية خلق لها..»[6].

* وقد وضّح شيخ الإسلام رحمه الله تعالى هذه الطريق (المحدَث لابُدّ له من مُحدِث)، وبيّنها، وأطال النفس في تجليتها..

وممّا قاله رحمه الله: «.. إثبات الموجود الواجب الغني الخالق، وإثبات الموجود الممكن المحدَث الفقير المخلوق، هو من أظهر المعارف،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٩٨.

(٢) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٤، ٦٥.

(٣) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٢٩.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٩٣، ٢٩٤.

(٥) سورة الطور، الآية ٣٥.

(٦) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ٩٨. وانظر: مجموع الفتاوى ١٤/ ٢٥.

وأبيَن العلوم.

أمّا ثبوت الموجود المفتَقِر المحدَث الفقير، فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يُوجد بعد عدمه، ويُعدم بعد وجوده، من الحيوانات والنباتات والمعدن، وما بين السماء والأرض من السحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك، وما نشاهده من حركات الكواكب، وحدوث الليل بعد النهار، والنهار بعد الليل، فهذا كله فيه من حدوث موجودٍ بعد عدمه، ومعدومٍ بعد وجوده، ما هو مشهود لبني آدم يرونه بأبصارهم.

ثمّ إذا شهدوا ذلك فنقول: معلومٌ أنّ المحدَثات لابُدَّ لها من محدث، والعلم بذلك ضروريّ كما قد بُيِّن، ولابُدَّ من مُحدِث لا يكون مُحدَثاً، وكلّ مُحدَث ممكن، والممكنات لابُدّ لها من واجب، وكلّ مُحدَث وممكن فقيرٌ مربوبٌ مصنوع، والمفتقرات لابُدّ لها من غنيّ، والمربوبات لابُدّ لها من ربّ، والمخلوقات لابُدّ لها من خالق»[1].

ثمّ بيّن رحمه الله حاجة المحدَث إلى القديم، والمخلوق إلى الخالق، فقال: «وأيضاً فالموجود إمّا أن يكون مُحدَثاً، وإمّا أن يكون قديماً، والمُحدَث لابُدّ له من قديم، فلزم وجود القديم على التقديرين.

وأيضاً فالموجود إمّا أن يكون مخلوقاً، وإما أن لا يكون، والمخلوق لابُدّ له من خالق، فيلزم ثبوت الموجود الذي ليس بمخلوق على التقديرين.

وأيضاً فإمّا أن يكون خالقاً، وإمّا أن لا يكون، وقد عُلِم فيما ليس بخالق ـ كالموجودات التي عُلِم حدوثها ـ أنها مخلوقة، والمخلوق لابُدّ له

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٢٦٥، ٢٦٦. وانظر: مجموع الفتاوى له ١٦/ ٤٤٥، ٤٤٦.

من خالق، فعُلم ثبوت الخالق على التقديرين...»[1].

إلى أن قال: «فهذه البراهين وأمثالها كلٌّ منها يُوجب العلم بوجود الربّ سبحانه وتعالى الغني القديم الواجب بنفسه»[2].

* وهذه الطرق فيها غُنية عن الطرق البدعيّة، وفيها ردّ على من أوجب سلوك ذلك الدليل المعتاص؛ دليل الأعراض وحدوث الأجسام، «والتحقيق ما عليه السلف: أنّه ليس بواجبٍ أمراً، ولا هو صحيح خبراً، بل هو باطل منهي عنه شرعاً؛ فإنّ الله تعالى لا يأمر بقول الكذب والباطل، بل ينهى عن ذلك، لكن غلطوا حيث اعتقدوا أنّه حقّ، وأنّ الدين لا يقوم إلا على هذا الأصل الذي أصلّوه»[3]، وقد «عُرِف بالاضطرار من دين الإسلام أنّ الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم يسلكوا طريقهم، وهم خير الأمة، وإن قالوا: إنّ من ليس عنده علم ولا بصيرة بالإيمان، بل قاله تقليداً محضاً من غير معرفة: يكون مؤمناً، فالكتاب والسنة يُخالف ذلك. ولو أنّهم سلكوا طريقة الرسول ﷺ لحفظهم الله من هذا التناقض؛ فإنّ ما جاء به الرسول: جاء من عند الله. وما ابتدعوه: جاؤوا به من عند غير الله، وقد قال تعالى: **﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾**[4]»[5].

---

(1) المصدر نفسه ٣/ ٢٦٦.

(2) المصدر نفسه ٣/ ٢٦٧.

(3) النبوات لابن تيمية ص ٩٥.

(4) سورة النساء، جزء من الآية ٨١.

(5) النبوات لابن تيمية ص ٦٩، ٧٠.

المطلب الخامس

ما يلزم من اعتمد على دليل الأعراض

*** من اعتمد على دليل الأعراض وحدوث الأجسام فأحد الأمرين لازمٌ له[1]:**

١ ـ إما أن يطّلع على ضعف دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ المستدَلّ به على حدوث العالَم ـ فيُقابل بين أدلّته وبين أدلّة القائلين بقدم العالَم؛ فتتكافأ عنده أدلّة الفريقين؛ فيُرجّح أدلّة فريقه تارة، وأدلّة الآخرين أخرى. .

٢ ـ وإما أن يلتزم لأجل هذا الدليل بعض اللوازم المعلومة الفساد في الشرع والعقل. .

إذ أنّ القول له لوازم، فإن كان باطلاً: فإنّه يستلزم أموراً باطلةً ظاهرةَ البُطلان. وصاحبه يُريد إثبات تلك اللوازم، فيُظهر مخالفته للحسّ والعقل.

وهذا ما حصل مع أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ فإنّهم التزموا لأجل دليلهم لوازم فاسدة مخالفة للشرع المنزّل من السماء، ومخالفة كذلك لصريح العقل؛ فخالفوا السمع والعقل معاً. .

*** وهذه اللوازم الفاسدة هي:**

أولا: الاحتكام إلى العقول، وجعلها مقياساً لإثبات الله تعالى وإثبات صفاته جل وعلا:

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣٠٤، ٣٠٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٣٩. والفتاوى المصرية له ١/ ١٣٥.

إذ أنّ المبتدعة لأجل دليل الأعراض وحدوث الأجسام أثبتوا ما أثبتوه من صفات الله تعالى بالقياس العقليّ، ونفَوْا ما نفوه بالقياس العقليّ أيضاً[1].

ثانيا: تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفاته العلا، أو عن بعضها.

إذ لا يُمكن ـ عند جميع فرق المعطّلة ـ الإقرار بالصانع، أو القول بحدوث العالَم، أو إثبات النبوّة: إلا بنفي صفات الله تعالى جميعها، أو بعضها[2].

* فلأجل دليل الأعراض وحدوث الأجسام نفى المتكلّمون ـ جهميّة ومعتزلة وأشعريّة وماتريدية ـ صفات الله تعالى كلّها، أو بعضها.

* يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «لأجل الاستدلال على حدوث العالَم بحدوث الأعراض: التزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم: نفيَ صفات الربّ مطلقاً، أو نفَي بعضها؛ لأنّ الدالّ عندهم على حدوث هذه الأشياء: هو قيام الصفات بها. والدليل.. يجب طرده؛ فالتزموا حدوث كلّ موصوف بصفة قائمة به، وهو أيضاً في غاية الفساد والضلال. ولهذا التزموا القولَ بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله في الآخرة، وعلوّه على عرشه.. إلى أمثال ذلك من اللوازم التي التزمها من طَرَدَ مقدّمات هذه الحجّة التي جعلها المعتزلة ومن اتّبعهم أصلَ دينهم»[3].

*** فأنكرت الجهميّة والمعتزلة ـ لأجل هذا الدليل ـ صفات لله تعالى كلّها[4]..**

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ٧.

(٢) انظر: الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/ ٦٤٤. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٥١٩. والرسالة التدمرية له ص ١٤٨. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٣٠٦.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٤١. وانظر: المصدر نفسه ١/ ٣٠٦. ومجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣٠٥، ١٦/ ٤٥٤. والفتاوى المصرية له ١/ ١٣٦.

(٤) انظر من كتب شيخ الإسلام: مجمـــوع الفتاوى ١٢/ ٢٨. والفتاوى المصرية ٦/ ٥٥٦ =

وقالوا بأنّ كلام الله مخلوق منفصل عنه[1]ـ والقرآن من كلامه ـ. .
وأنّ الله تعالى لا يُرى في الآخرة[2]. .

وقالوا: ليس لله جلّ وعلا صفة تقوم به؛ فليس له علم، ولا قدرة، ولا كلام يقوم به[3]؛ فلم يُنادِ أحداً ـ عندهم ـ، ولم يُناجِه[4]. . . إلخ.

فالجهميّة والمعتزلة تقول عن الله تعالى ـ استناداً إلى دليل الأعراض: لا تحلّه الأعراض والحوادث، «وهم لا يريدون بالأعراض: الأمراض والآفات فقط. بل يريدون بذلك الصفات. ولا يُريدون بالحوادِث: المخلوقات، ولا الأحداث المحيلة للمحلّ، ونحو ذلك ـ ممّا يريده الناس بلفظ الحوادث ـ بل يريدون نفي ما يتعلّق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها؛ فلا يُجوّزون أن يقوم به خلق، ولا استواء، ولا إتيان، ولا مجيء، ولا تكليم، ولا مناداة، ولا مناجاة، ولا غير ذلك ممّا وُصف بأنّه مريد له قادرٌ عليه»[5].

وقد وافقهم الأشعريّة والماتريديّة على تعطيلهم الباري جلّ وعلا عن

= ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٤١، ٦ ٣٠، ٧/ ١٠٦، ١٠٧. ومنهاج السنة النبوية ١/ ٣٠٣، ٣٠٤. وشرح حديث النزول ص ١٦٢. والفرقان بين الحق والباطل ص ٩٦. ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق ٦٢/ أـ ٦٣/ أ.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٤١، ٦ ٣٠، ٧/ ٧١. وعلم الحديث له ص ٢٩٤، ٢٩٥. وشرح حديث النزول له ص ١٦٢. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ٣٠٣، ٣٠٤.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٤١، ٧/ ٧١.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٧١.

(٤) انظر: الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص١٠٩.

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٥٢٠، ٥٢١.

صفاته الاختياريّة؛ فإنّ «من أعظم ما بنى عليه المتكلّمة النافية للأفعال وبعض الصفات، أو جميعها أصولهم التي عارضوا بها الكتاب والسنّة هي: نفي قيام ما يشاؤه ويقدر عليه بذاته من أفعال وغيرها»[1].

فالتزم الأشعريّة لأجل دليل الأعراض نفي الصفات الفعليّة المتعلّقة بالمشيئة والقدرة عن الله تعالى زاعمين أنّها حوادث، وما حلّت به الحوادث فهو حادث.

وزاد متأخّروهم ـ وكذا الماتريديّة بأسرهم ـ نَفْيَ علوّ الله تعالى واستوائه على عرشه موافقة للجهميّة والمعتزلة على أصلهم الفاسد[2]؛ فَنَفَوْا لأجل هذا الدليل أن يكون الله جلّ وعلا فوق العالم، أو أن يكون مستوياً على عرشه[3].

والمعطّلة كلّهم ـ من نفى صفات الله تعالى كلّها، أو بعضها ـ لم يعتمدوا في تعطيلهم على ما جاء به الرسول ﷺ؛ «إذ كان ما جاء به الرسول ﷺ إنّما يتضمّن الإثبات لا النفي، لكن يعتمدون في ذلك على ما يظنّونه أدلة عقليّة، ويُعارضون بذلك ما جاء به الرسول ﷺ. وحقيقة قولهم: أنّ الرسول لم يذكر في ذلك ما يُرجع إليه لا من سمع ولا عقل. . . فلمّا كان حقيقة قولهم: إنّ القرآن والحديث ليس فيه في هذا الباب دليل سمعي ولا عقلي، سلبهم الله في هذا الباب معرفة الأدلة السمعيّة والعقليّة، حتى كانوا من أضلّ البرية، مع دعواهم أنّهم أعلم من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، بل قد يدّعون أنهم أعلم من النبيّين، وهذا ميراث من فرعون وحزبه اللعين»[4].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/١٥٦. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٥٢٠، ٥٢١.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/٧١.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٤١، ٧/٧١.

(٤) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ١١٣، ١١٤.

ثالثا: يلزم من تعطيل الخالق جلّ وعلا عن أسمائه الحسنى وصفاته العُلا تعطيله جلّ وعلا عن أن يكون فاعلاً، خالقاً، أزليّاً، بل أن يكون موجوداً تبارك وتقدّس..

فأصحاب هذا الدليل: «لمّا اعتقدوا أنّ كلّ موصوف، أو كلّ ما قامت به صفة أو فعل بمشيئته، فهو محدَث وممكن: لزمهم القول بحدوث كلّ موجود؛ إذ كان الخالق جلّ جلاله متّصفاً بما يقوم به من الصفات والأمور الاختياريّة؛ مثل أنّه متكلّم بمشيئته وقدرته، ويخلق ما يخلقه بمشيئته وقدرته. **لكنّ هؤلاء اعتقدوا** انتفاء هذه الصفات عنه؛ لاعتقادهم صحّة القول بأنّ ما قامت به الصفات والحوادث فهو حادث؛ لأنّ ذلك لا يخلو من الحوادِث، وما لم يخلُ من الحوادِث فهو حادِث»[1].

فاعتقدوا «أنّ الله لم يزل معطّلاً؛ لا يفعل شيئاً، ولا يتكلّم بشيء أصلاً، بل هو وحده موجود بلا كلام يقوله، ولا فعلٍ يفعله، ثمّ أحدث ما أحدث من كلامه ومفعولاته المنفصلة عنه، فأحدث العالَم»[2].

و «حقيقة قولهم: أنّ من لم يزل متكلّماً بمشيئته: فهو محدَث؛ فيلزم أن يكون الربّ مُحدَثاً، لا قديماً. بل حقيقة أصلهم: أنّ ما قامت به الصفات والأفعال: فهو مُحدَث، وكلّ موجود فلابدّ له من ذلك؛ فيلزم أن يكون كلّ موجود مُحدَثاً. ولهذا صرّح أئمّة هذا الطريق ـ الجهميّة والمعتزلة ـ بنفي صفات الربّ، وبنفي قيام الأفعال وسائر الأمور الاختياريّة بذاته ـ إذ هذا موجَب دليلهم ـ وهذه الصفات لازمة له، ونفي اللازم يقتضي نفي الملزوم؛ فكان حقيقة قولهم نفي الرب وتعطيله»[3].

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ٩٨، ٩٩. وانظر: شرح حديث النزول له ص ١٦١.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٥٩. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ٩/ ٣٤٥.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٤٥٤. وانظر: المصدر نفسه ٦/ ٣١٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/ ٨٤ ـ ٨٦.

فحقيقة قولهم: نفي أزليّته، ونفي خالقيّته، ونفي وجوده...

فالأصل الذي زعموا أنّهم أثبتوا به واجب الوجود، هو نفسه يقتضي أنّه ممكن، بل كلامهم يقتضي أنّه ممتنع الوجود[1].

والأصل «الذي أثبتوا به القديم هو نفسه يقتضي أنه ليس بقديم، وأنّه ليس في الوجود قديم»[2]، «بل كلامهم يقتضي أنّه ما ثَمَّ قديمٌ أصلاً»[3]..

وكذا ما زعموا أنّهم أثبتوا به العلم بالخالق جلّ وعلا: هم لم يُثبتوه، وكلامهم يقتضي أنّه ما ثَمَّ خالق أصلاً[4].

ومعنى كون الله تعالى خالقاً لكلّ شيء ـ عند أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ أنّه لم يزل غيرَ فاعلٍ لشيء، ولا متكلّم بشيء، حتى أحدَث العالم[5].

بل الطريق التي قالوا بها يُثْبَتُ الصانع، مناقضة لإثبات الصانع أيضاً[6].

فطريق الأعراض وحدوث لأجسام مبنيّة:

على امتناع دوام كون الربّ فاعلاً.

وعلى امتناع كونه ـ تعالى ـ لم يزل متكلّماً بمشيئته.

بل حقيقتها مبنيّة على: امتناع كونه لم يزل قادراً[7]..

وفي نفي كون الربّ تبارك وتعالى قادراً، أو خالقاً، أو متكلّماً

---

(١) المصدر نفسه ١٦/ ٤٤٤.
(٢) المصدر نفسه ١٦/ ٤٥٥.
(٣) المصدر نفسه ١٦/ ٤٤٤.
(٤) المصدر نفسه ١٦/ ٤٤٤.
(٥) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦٩.
(٦) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٤٥٥.
(٧) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٩٨.

بمشيئته، أو موجوداً، أو أزلياً: نفي له ـ جلّ وعلا ـ بالكُلّيّة.

وقد أدّى بهم نفي الجسم عن الله تعالى إلى نفي ذاته جلّ وعلا؛ فانتهى قولهم إلى نفي الباري جلّ وعلا ـ وإن أثبتوه.

فانتهت بهم هذه الطريقة الفاسدة، وهذا الدليل «إلى قول فرعون؛ فإنّ فرعون جحد الخالق، وكذّب موسى ـ عليه السلام ـ في أنّ الله كلّمه. وهؤلاء ينتهي قولهم إلى جحد الخالق وإن أثبتوه؛ قالوا: إنّه لا يتكلم ولا نادى أحداً ولا ناجاه. وعمدتهم في نفي ذاته على نفي الجسم، وفي نفي كلامه وتكليمه لموسى على أنّه لا تحلّه الحوادث. فلا يبقى عندهم ربّ ولا مرسل»[1].

رابعا: القول بفناء الجنّة والنّار:

لأجل هذه الطريق قالت الجهميّة، وبعض المعتزلة بفناء الجنّة والنّار.

فالتزم جهم بن صفوان[2] لأجل هذه الطريق فناء الجنّة والنّار. والتزم أبو الهذيل العلاّف[3] لأجلها فناء حركات أهل الجنّة[4].

وسبب ذلك: ظنّهم أنّ كلّ ما تُقارنه الحوادِث فهو مُحدَث[5]..

فمنعوا تسلسل الحوادث في الماضي، وكذا منعوا تسلسلها في المستقبل، زاعمين أنْ لا فرق بين الماضي والمستقبل في ذلك؛

فإنّ حلول الحوادث في ذات الله تعالى لمّا كان ممتنعاً في الماضي ـ كما زعم أكثر أهل الكلام ـ يجب أن يكون ممتنعاً في المستقبل أيضاً.

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ١٠٩.

(٢) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٦١.

(٣) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص٣٤٨.

(٤) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦٢. ومجموع الفتاوى له ٣/ ٣٠٤، ٣٠٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٣٩. والفتاوى المصرية له ١/ ١٣٥.

(٥) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ١٥٧.

وهكذا التزم أهل البدع لأجل دليلهم هذا كثيراً من اللوازم الفاسدة الخطيرة . .

وقد كان مُرادهم من هذا الدليل إثبات الصانع جلّ وعلا . .

ولكنّهم لأجل هذا الدليل التزموا ما يُفضي إلى إثبات ما لا وجود له إلا في الأذهان . .

المطلب السادس

تسلط أعداء الإسلام

على أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام

قد عُلِم ممّا تقدّم أنّ الملاحدة الدهرية أقاموا شبهتهم ـ على قِدَم العالم على نقيض ما جاء به الرسول ﷺ.

فأتى أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام فقابلوا شبهتهم بشبهة فاسدة؛ فاستدلّوا على حدوث العالَم بدليل الأعراض والصفات المتضمّن نفيَ صفات الله تعالى وأفعاله.

فلا هم عرفوا الحقّ بدليل صحيح قويم، ولا هم نصروه بميزان مستقيم، بل قابلوا فاسداً بفاسد.

فوقعوا في شرّ ممّا فرّوا منه؛ حيث شبّهوا الباري جلّ وعلا بالممتنعات والمعدومات والجمادات، فراراً من تشبيههم له بالأحياء ـ بزعمهم.

وقد عُلم ممَّا سبق أنْ ليس لأصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام على تعطيلهم الباري ـ جلّ وعلا ـ دليل نقليّ، بل ولا عقليّ، وإنّما هو مجرّد تلاعب بنصوص الوحي من الكتاب والسنّة، مع إعمال عقولهم الناقصة فيها تأويلاً وتحريفًا. .

وهذا الذي سوّغ للملاحدة تأويل كلام الله تعالى كيف شاؤوا، وفتح باب التحريف أمام الباطنيّة على مصراعيه؛

فاوّلوا نصوص المعاد،

وأنكروا البعث والحساب،

وزعموا أنّ نصوص المعاد هي مجرّد خطاب للجمهور لإصلاح

أحوالهم في الدنيا ثمّ تجرؤوا على نصوص العبادات والأوامر والنواهي فاولّوها بما لا يسعفه برهان ولا تؤيّده حجّة..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حاكياً عن دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وكيف تسلّط الملاحدة بسببه على أصحابه: «فطريقتهم[1] التي أثبتوا بها أنّه خالق للخلق، مُرسِل للرسل: إذا حُقّقت عليهم، وُجِد لازمها أنه ليس بخالق ولا مُرسِل. فيبقى المسلم العاقل ـ إذا تبيّن له حقيقة الأمر، وكيف انقلب العقل والسمع على هؤلاء ـ متعجّباً، ولهذا تسلّط عليهم بها[2] أعداء الإسلام؛ من الفلاسفة والملاحدة وغيرهم، لمّا بيّنوا أنّه لا يثبت بها خلق ولا إرسال؛ فادعى أولئك قدم العالم، وأثبتوا موجباً بذاته، وقالوا: إنّ الرسالة فيض يفيض على النبيّ من جهة العقل الفعّال، لا أنّ هناك كلاماً تكلّم الله تعالى به، قائماً به أو مخلوقاً في غيره»[3].

فبسبب دليل الأعراض الفاسد: وقع أصحابه في أقوال تُخالف الشرع والعقل، وسوّغوا للملاحدة الاستطالة عليهم..

يقول شيخ الإسلام رحمه الله في بيان ذلك: «وإنّما أوقع هذه الطوائف في هذه الأقوال: ذلك الأصل الذي تلقوه عن الجهمية؛ وهو: أنّ ما لم يخل من الحوادث فهو حادث، وهو باطل عقلاً وشرعاً. وهذا الأصل فاسد مخالف للعقل والشرع، وبه استطالت عليهم الفلاسفة الدهرية، فلا الإسلام نصروا، ولا لعدوه كسروا، بل قد خالفوا السلف والأئمة، وخالفوا العقل والشرع، وسلطوا عليهم وعلى المسلمين عدوهم

(١) يعني طريقة أصحاب دليل الأعراض؛ من معتزلة وأشعريّة وغيرهم.

(٢) أي بطريقة الأعراض وحدوث الأجسام.

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ـ تحقيق السعوي، رسالة دكتوراة مكتوبة على الآلة ـ ص ٣٢٩، ٣٣٠.

من الفلاسفة والدهرية والملاحدة، بسبب غلطهم في هذا الأصل الذي جعلوه أصل دينهم. ولو اعتصموا بما جاء به الرسول لوافقوا المنقول والمعقول وثبت لهم الأصل، ولكن ضيّعوا الأصول، فحرموا الوصول. والأصول اتّباع ما جاء به الرسول»[1].

ولتسلّط الملاحدة على أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام أسباب، تُجمل فيما يلي:

أسباب تسلط الملاحدة على أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام:

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عدّة أسباب لتسلّط الملاحدة على المتكلّمين أصحاب دليل الأعراض، أوجزها فيما يلي:

أولا: عدم علم أصحاب دليل الأعراض بما بُعث به الرسول ﷺ، «وعدم تحقيقهم لقواعد المعقول؛ فإنّ الأقوال المبتدعة لابُدّ أن تكون مناقضة للعقل والشرع»[2].

وهذا مُلاحظٌ على كتب أهل الكلام؛ أصحاب هذا الدليل؛ فإنّا نجد فيها ما يدلّ على غاية الجهل بما قاله الرسول ﷺ والصحابة والتابعون وأئمة الإسلام، ممّا يُوجب أن يُقال: كأنّ هؤلاء نشؤوا في غير ديار الإسلام. ولا ريب أنّهم نشؤوا بين من لا يعرف العلوم الإسلاميّة؛ حتى صار المعروف عندهم منكراً، والمنكر معروفاً، ولبستهم فتن ربي فيها الصغير، وهرم فيها الكبير، وبدّلت السنّة بالبدعة، والحقّ بالباطل.

ثانيا: ابتداع أصحاب دليل الأعراض «لدلائل ومسائل في أصول

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص١٠٢.

(٢) شرح العقيدة الاصفهانية لابن تيمية ـ تحقيق السعوي، رسالة دكتوراة مكتوبة على الآلة ـ ص ٣٣١.

الدين تُخالف الكتاب والسنّة، ويُخالفون بها المعقولات الصحيحة»[1].

فإنّ «أهل الكلام أدخلوا في مسألة حدوث العالَم حقاً وباطلاً، لذلك عجزوا عن مقاومة الفلاسفة الدهرية»[2].

ثالثا: مشاركة أصحاب دليل الأعراض للملاحدة «في العقليّات الفاسدة؛ من المذاهب والأقيسة، ومشاركتهم لهم في تحريف الكلم عن مواضعه؛ فإنهم لما شاركوهم فيه بعد تأويل نصوص الصفات بالتأويلات المخالفة لِما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، كان هذا حجّة لهم في تأويل نصوص المَعاد وغيرها..»[3].

هذه أهمّ الأسباب التي أدّت إلى تسلّط الملاحدة على المتكلّمين أصحاب دليل الأعراض. وجامعها: البعد عن الكتاب والسنّة، وابتداع الدلائل العقليّة الفاسدة.

ولا ريب أنّ هناك أسباباً خاصّة بالملاحدة سوّغت لهم التسلّط على المتكلّمين، والقدح في الدين، أجملها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بقوله: «وقوّى ضلالهم[4] أمور:

منها: اعتقادهم أنّ ما جاءت به الرسل باطناً[5] يُناقض ظاهره، ومن أسباب ذلك ما حصل لهم من الحيرة والاضطراب في فهم ما جاءت به الرسل.

ومنها: أنهم رأَوْا الطريق التي سلكها المتكلمون لا تُفيد علماً، بل

---

(١) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٢٣.

(٢) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ١٣١.

(٣) نقض أساس التقديس لابن تيمية ١/ ٢٢٣.

(٤) يعني الملاحدة الباطنية.

(٥) هكذا. ولعلّها: باطنه.

هي إما سفسطة وجدل بالباطل عند من عرفه، وإما جدل يُفيد المغالبة عند من لم يعرف حقيقته، وذلك أنّ هؤلاء سلكوا في الكلام طريقة صاحب «الإرشاد» [1]ونحوه، وهي مأخوذة في الأصل عن المعتزلة نفاة الصفات، وعليها بنى هؤلاء وهؤلاء أصل دينهم، وجعلوا صحة دين الإسلام موقوفاً عليها؛ وذلك أنّه موقوف على الإيمان بالرسول، والإيمان به موقوف على معرفة المُرسِل، وزعموا أنّ المُرسِل لا يُعرف إلا بها..»[2].

ولأجل هذه الأسباب تسلّط الملاحدة على أهل الكلام، وصالوا عليهم، وتجرؤوا، فقدحوا فيما جاءت به الرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ عن الله[3].

فلم ينصر أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام بدليلهم الإسلام، ولم يكسروا أهل الفلسفة أتباع اليونان؛ فهم بهذه الطريقة المبتدعة لا الإسلام نصروا، ولا الفلاسفة كسروا[4].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله موضّحاً هذه الحقيقة في معرض خطابه لأصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وذِكْرِ ردّ أهل السنّة عليهم: «فقال لهم أهل السنة: أحدثتم بدعاً تزعمون أنكم تنصرون بها الإسلام، فلا الإسلام نصرتم، ولا لعدوّه كسرتم، بل سلّطتم عليكم أهل الشرع والعقل؛ فالعالمون بنصوص المرسلين يعلمون أنكم

---

(١) يعني أبا المعالي الجويني. وطريقته هي طريقة أسلافه من الجهميّة والمعتزلة ومن نحا منحاهم.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ٢٧٣، ٢٧٤.

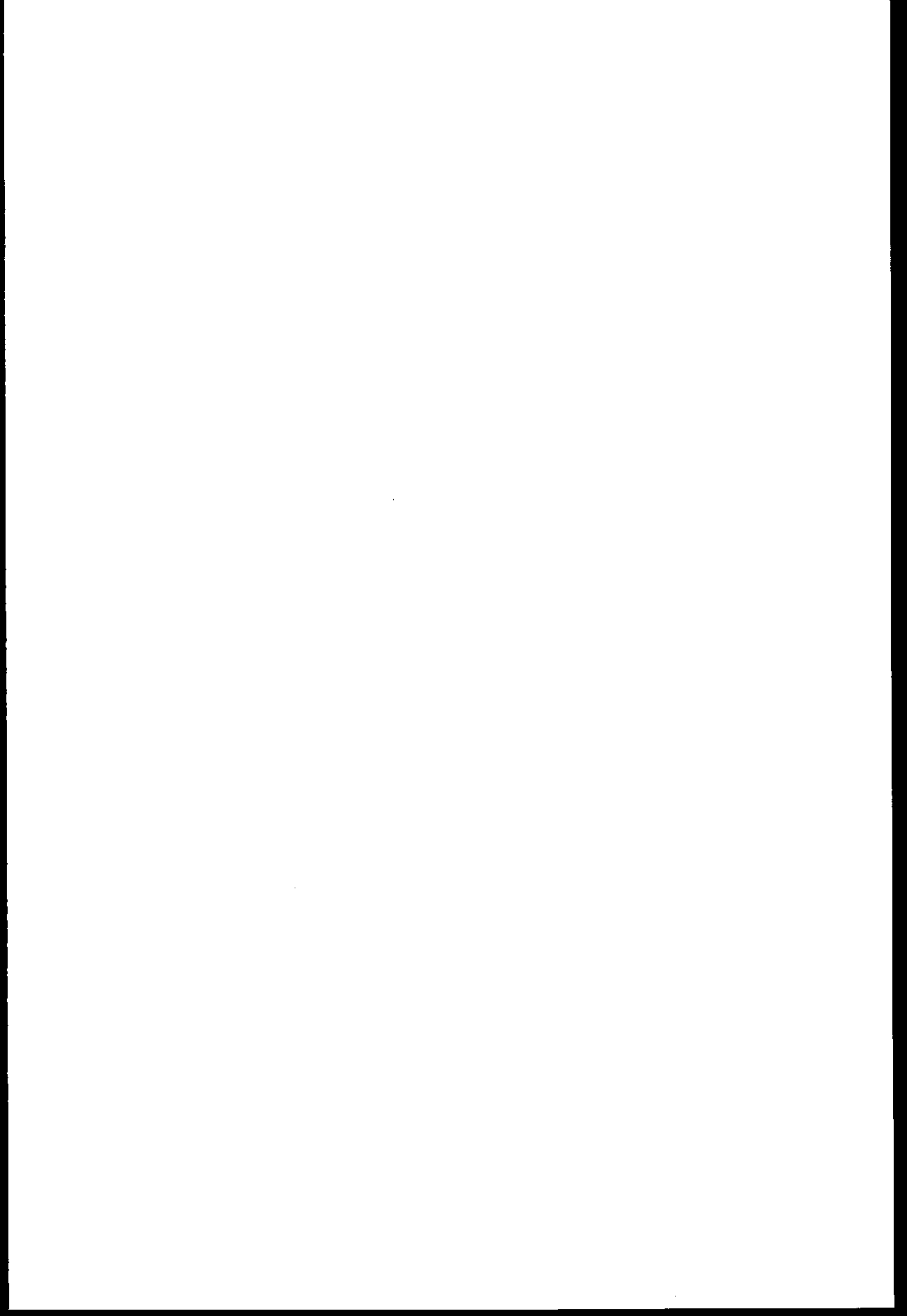
(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٩٧. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ٣٠٣، ٣٠٤.

(٤) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ١٢/ ٥٩٠.

خالفتموها، وأنكم أهل بدعة وضلالة؛ والعالمون بالمعاني المعقولة يعلمون أنكم قلتم ما يُخالف المعقول، وأنكم أهل خطأ وجهالة. والفلاسفة الذين زعمتم أنكم تحتجون عليهم بهذه الطريق تسلطوا عليكم بها، ورأوا أنكم خالفتم صريح العقل. والفلاسفة أجهل منكم بالشرع والعقل في الإلهيّات، لكن لمّا ظنوا أنّ ما جئتم به هو الشرع، وقد رأوه يُخالف العقل، صاروا أبعد عن الشرع والعقل منكم، لكن عارضوكم بأدلة عقليّة، بل وشرعيّة ظهر بها عجزكم في هذا الباب عن بيان حقيقة الصواب»[1].

وهذا الكلام من شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يُظهر مدى خبرته الواسعة بأقوال أهل الكلام، وأقوال أهل الفلسفة، والباطنيّة، وغيرهم من الملاحدة. وهو نقدٌ فريدٌ من نوعه لأهل الكلام، ركّز شيخ الإسلام من خلاله على تفسير أسباب تسلّط الملاحدة عليهم؛ سيّما السبب المباشر المتمثّل في ابتداع أهل الكلام لدلائل ومسائل في أصول الدين خالفوا بها الكتاب والسنّة، وخالفوا المعقولات الصحيحة، فانتشرت البدع بسبب ذلك، وخفيت السنن الموافقة للسمع والعقل.

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٣/ ٣٦١، ٣٦٢.



المبحث الثاني

مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى لنصّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام

ويشتمل على المطالب التالية:

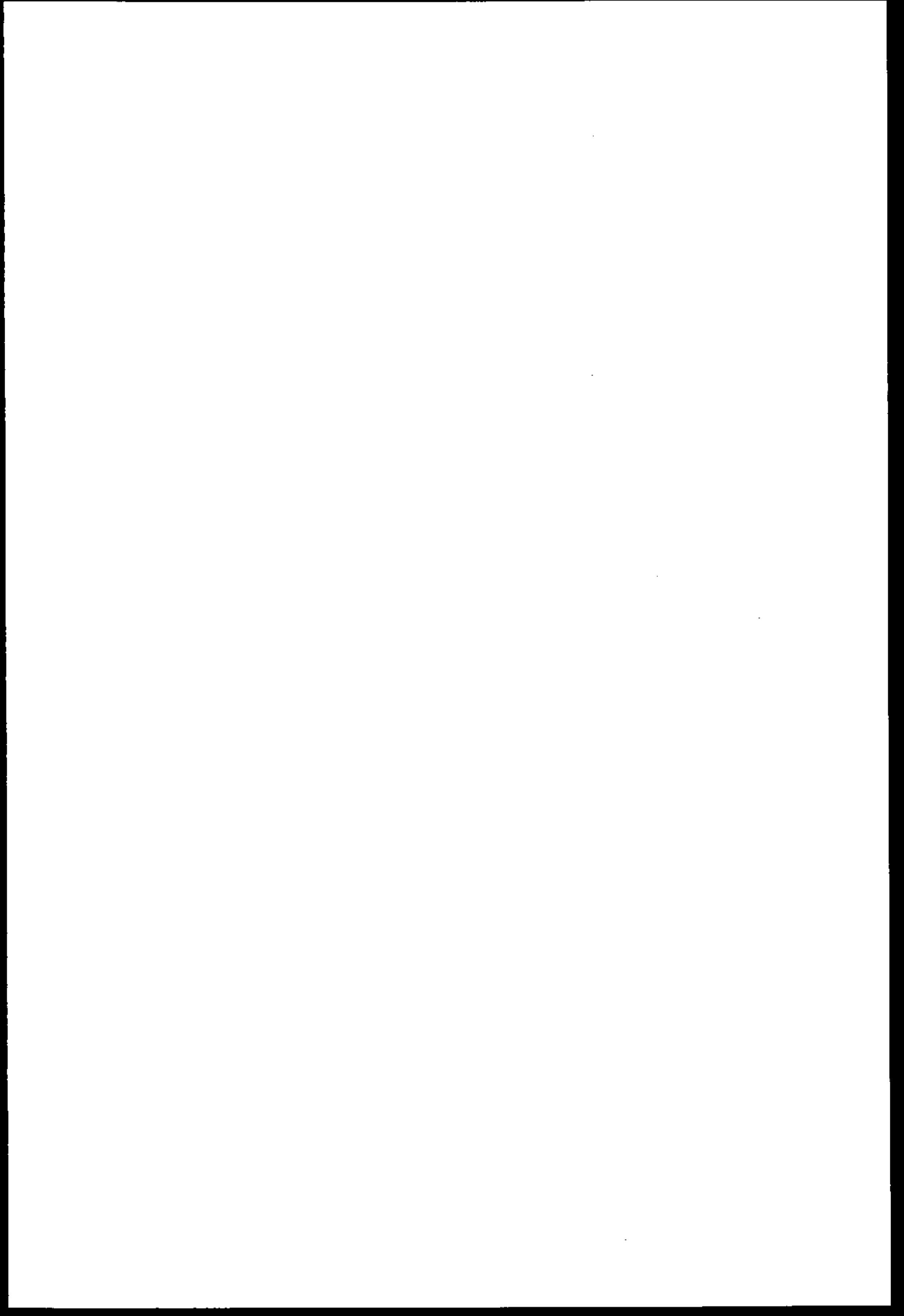
المطلب الأول: مناقشة المقدّمة الأولى من الدليل: (قولهم بإثبات الأعراض على وجه العموم).

المطلب الثاني: مناقشة المقدّمة الثانية من الدليل: (قولهم بإثبات الأكوان الأربعة).

المطلب الثالث: مناقشة المبتدعة في قولهم بامتناع حوادث لا أول لها.

وفي قولهم في الخلق والمخلوق، والفعل والمفعول.

المطلب الرابع: مناقشة المبتدعة في إطلاقهم لفظ الجسم على الله تعالى نفياً، أو إثباتاً.



المبحث الثاني

مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية

رحمه الله تعالى

لنصّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام

لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله منهجٌ واضح، وطريقة جليّة في مناقشة المُخالفين لسلف هذه الأمة رحمهم الله تعالى..

ومنهجه هذا، وطريقته هذه: رافقته في جميع مناقشاته؛ لأهل هذا الدليل ـ دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ أو لغيرهم من أصحاب الأدلّة المبتدعة الأخرى..

وتتّسم طريقة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مناقشة نصّ هذا الدليل ـ وغيره من الأدلة ـ بما يلي:

أولا: رجوع شيخ الإسلام رحمه الله إلى الكتاب والسنّة، واحتكامه إليهما في كلّ ما اختُلف فيه، موضّحاً وجوب عرض هذا الدليل، أو أي دليل آخر على الكتاب والسنّة قبل تفنيده[١]، ومُبيّناً أنّ عدم المعرفة بنصوص الكتاب والسنّة أوقع كثيراً من النّظّار وأتباعهم في الحَيْرة والضلال[٢].

وقد أرشد رحمه الله إلى أنّ الكتاب والسنّة هما مصدر الهدى، وموطن البيان، ومورد الشفاء؛ فمن طلبهما، واحتكم إليهما: وجد فيهما من النصوص القاطعة للعذر في المسائل المختلف فيها ما فيه شفاء

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٧٦.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٥٠.

للعليل، وريّ للغليل.

ثانيا: بيان شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ أنّ عدم معرفة أهل الكلام بالمعقول الصريح من أسباب اضطرابهم وتناقضهم؛ فإنّ هؤلاء «مع كثرة كلامهم في النظريّات والعقليّات، وتعظيمهم للعلم الإلهي الذي هو سيّد العلوم وأعلاها، وأشرفها وأسناها، لا يُحقّقون ما هو المقصود منه، بل لا يُحقّقون ما هو المعلوم لجماهير الخلائق. وإن أثبتوه طوّلوا فيه الطريق، مع إمكان تقصيرها. بل قد يورثون النّاس شكّاً فيما هو معلوم لهم بالفطرة الضروريّة»[1].

وقد بيَّن ـ رحمه الله تعالى ـ في هذا الباب أيضاً: أنّ «جميع المقدّمات العقليّة التي ترجع إليها براهين المعارضين للنصوص النبويّة، إنّما ترجع إلى تقليد منهم لأسلافهم؛ لا إلى ما يُعلم بضرورة العقل، ولا إلى نظره..»[2].

فهؤلاء المعارضون للنصوص الشرعيّة لم يفهموا معناها، فدفعوها بما رأوْه معارضاً لها، ولو فهموا معناها لدفعوا ما قاله المبطلون ممّا يُعارضها؛ لكنّهم وجدوا آباءهم على أمّة فهم على آثارهم يُهرعون.

ثالثا: ركّز شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله اهتمامه على بيان ما في المقدّمات من الإجمال، وما يُقصد بها من المعاني.

حتى إذا أوضح ما تُريد بها كلّ طائفة، أو ما يُقصد بها في لغة العرب:

أ ـ صوَّب من أراد بها معنى حقّاً.

ب ـ وخطَّأ من قصد بها معنىً باطلاً.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٧٠.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٤/ ٢٥٢.

ج ـ وبيَّن حكم إطلاق هذا اللفظ في جنب الله تعالى.

د ـ وبيَّن حنكة أهل السنّة والأئمة في الإمساك عن هذه المقدّمات.

هـ ـ ثمّ يذكر دلالتها على فساد قول النفاة.

وهذا ما يُطلق عليه اسم: الألفاظ المجملة..

ولشيخ الإسلام رحمه الله تعالى موقف من هذه الألفاظ، يتّضح في الآتي:

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الألفاظ المجملة:

١ـ يذكر رحمه الله أنّ الألفاظ على نوعين؛ نوع منه شرعيّ: ورد به الكتاب والسنّة، ونوع آخر بدعيّ: لا يُوجد في كلام الله ولا كلام رسوله[1]..

٢ ـ والألفاظ المجملة من النوع الثاني من هذين النوعين؛ فهي ألفاظٌ بدعيّة، لا أصل لها في الكتاب والسنّة[2].

٣ ـ والمبتدعة نفاة الصفات إذا أرادوا نفي شيء ممّا أثبته الله لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ؛ من الصفات العُلى، فإنّهم يُعبّرون بالألفاظ المجملة عن مقصودهم، ليتوهّم من لا يعرف مُرادهم أنّ قصدهم تنزيه الربّ وتوحيده[3].

---

(١) انظر من كتب ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص ٦٥. وتفسير سورة الإخلاص ص ٢٠٨. ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٩٨. ومسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ١١٣، ١١٤ ـ ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٤٠ ـ ٢٤٢.

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣/ ٣٠٧، ٣٠٨، ٥/ ٢٦٠. والجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص ٢٩٦. ـ والفرقان بين الحق والباطل ص ٩٥.

(٣) انظر من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٧٥، ٥/ ٥٧، ١٠/ ٣٠٦. والإكليل في المتشابه والتأويل ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٠٤، ٣٠٥. ومجموع =

٤ ـ والمُلاحظ على المبتدعة؛ أصحاب الألفاظ المجملة أنّهم يسوقون لألفاظهم معانٍ لم يأت بها الكتاب، ولم تأت بها السنّة، بل ولم ترد في لغة العرب أيضاً؛ فيردّون بهذه المعاني: المعنى الحقّ الذي جاء به الكتاب والسنّة، أو الذي ورد في لغة العرب[1].

٥ ـ أمّا سلف هذه الأمّة رحمهم الله: فموقفهم من هذا الألفاظ المجملة واضحٌ بحمد الله تعالى:

أ ـ فإنّهم يمنعون من إطلاق الألفاظ المجملة المشتبهة، لما فيها من لبس الحقّ بالباطل، ولما تُوقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود هنا: أنّ الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة، لما فيها من لبس الحقّ بالباطل، مع ما تُوقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة؛ بخلاف الألفاظ المأثورة، والألفاظ التي بُيِّنت معانيها؛ فإنّ ما كان مأثوراً: حصلت به الألفة، وما كان معروفاً حصلت به المعرفة»[2].

ب ـ وهم ـ رضوان الله تعالى عنهم ـ يُراعون لفظ القرآن والحديث فيما يُثبتونه أو ينفونه عن ربّهم جلّ وعلا من الصفات والأفعال؛ فلا

= الفتاوى ٥/ ٢٦٠. وتفسير سورة الإخلاص ص ١٥٣، ١٥٤، ٢٠٥. وكتاب الردّ على الطوائف الملحدة ـ ضمن الفتاوى المصرية ٦/ ٣٣٨. ونقض تأسيس الجهميّة ـ مطبوع ـ ١/ ٦٥، ٦٦.

(١) انظر من كتب ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل ص ٩٥. ودرء تعارض العقل والنقل ١٠/ ٣٠٢، ٣٠٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٧١. وانظر من كتب ابن تيمية: المصدر نفسه ١/ ٧٦، ٢٥٤، ٧/ ١٧٦، ١٨٥، ١٠/ ٢٥٨، ٢٥٩. وشرح حديث النزول ص ٧٩. ونقض تأسيس الجهميّة ـ مخطوط ـ ق٦١/ب. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٠٧. ومجموع الفتاوى ٣/ ٣٠٧، ٣٠٨، ٥/ ٢٩٦. وتفسير سورة الإخلاص ص ١٥٨، ١٥٩.

يأتون بلفظٍ مُحدَثٍ مبتدَع.

أمّا من أتى بلفظٍ مُجملٍ يحتمل حقّاً وباطلاً: فإنهم ـ أي السلف رحمهم الله ـ ينسبونه إلى البدعة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فطريقة السلف والأئمة أنّهم يُراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل. ويُراعون أيضاً الألفاظ الشرعيّة؛ فيُعبّرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً. ومن تكلّم بما فيه معنى باطل يُخالف الكتاب والسنّة: ردّوا عليه. ومن تكلّم بلفظٍ مبتدع يحتمل حقّاً وباطلاً: نسبوه إلى البدعة أيضاً، وقالوا: إنّما قابل بدعةً ببدعةٍ، وردَّ باطلاً بباطلٍ»[1].

ج ـ وموقفهم من اللفظ المجمل الذي قاله المبتدع: أنّهم لا يجوّزون لأحد أن يُوافق من نفاه أو أثبته في نفيه أو إثباته حتّى يستفسر عن مُراده، فإن أراد به معنى يُوافق خبر الرسول ﷺ، أقرّ به، وإلا ردَّه على صاحبه.

وهذا يُعرف عندهم بالاستفصال..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن الألفاظ المجملة: «يظنّ الظانّ أنّه لا يدخل فيها إلا الحقّ. وقد دخل فيها الحقّ والباطل. فمن لم يُنقّب عنها، أو يستفصل المتكلّم بها ـ كما كان السلف والأئمة يفعلون ـ صار متناقضاً، أو مبتدعاً من حيث لا يشعر»[2].

---

(1) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٥٤. وانظر من كتب ابن تيمية: المصدر نفسه ١/ ٧٦، ١٠/ ٢٥٩. وتفسير سورة الإخلاص ص ١٥٨. ومجموع الفتاوى ٣/ ٣٠٨. وشرح حديث النزول ص ٧٩.

(2) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ١٠٤. وانظر من كتب ابن تيمية: المصدر نفسه ٧/ ١٣١، ١٠/ ٣٠٢، ٣٠٣. والرسالة الأكملية ص ٢٨. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ٣/ ٨٤. وكتاب الردّ على الطوائف الملحدة ـ ضمن الفتاوى المصرية ٦/ ٣٣٨=

فالألفاظ المجملة يصحّ نفيها باعتبار، وكذا ثبوتها يصحّ باعتبار..

فمن نفاها مُطلقاً: صار مبتدعاً من حيث لا يشعر: كالمعطّلة الذين نفوا لفظ: «الجسم»، و «العرض»، و«حلول الحوادث»، وغير ذلك: فوقعوا في نفي الحقّ الذي لا ريب فيه الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب، وفطرت عليه الخلائق، ودلّت عليه الأدلّة السمعيّة والعقليّة؛ من علوّ الله تعالى فوق خلقه، ووجوب اتّصافه بصفاته..

ومن أثبتها مطلقاً: صار متناقضاً من حيث لا يشعر: كالمشبّهة مثلاً الذين أثبتوا لفظ «الجسم»، وقالوا عن الله هو جسم لا كالأجسام، ثمّ التزموا خصائص الأجسام لإثبات لفظ الجسم على الإطلاق؛ فناقضوا أنفسهم، ووقعوا في التشبيه.

لذلك كان الحقّ في هذا الباب: ما درج عليه سلف الأمّة رحمهم الله من الاستفصال عن مُراد من تكلّم بلفظ مجمل.. فإن فهموا مُراده عرضوه على كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ؛ فإن كان موافقاً لما جاء به الرسول ﷺ: كان مقبولاً، وإلا ردّوه على صاحبه..

ويلاحظ على هذه السمات التي اتّسم بها منهج شيخ الإسلام في مناقشة هذا الدليل وغيره: أنّ فيها الكفاية لمن أراد تفنيد هذا الدليل، أو أي دليل عقليّ آخر، والبُلغة لمن أراد الوصول إلى الحقّ في المسائل المختلف فيها:

فإنّ في معرفة معاني الكتاب والسنّة، ومعرفة معاني الألفاظ التي ينطق بها المخالفون غُنية لمن أراد الحقّ في هذا الباب.

ولإيضاح مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لهذا الدليل، لابُدّ من وقفات مع جزئيّات من هذا الدليل، تتّضح في المطالب التالية..

= وشرح حديث النزول ص ١٧٩. ومجموع الفتاوى ١١/ ٣٦٢.

المطلب الأول

مناقشة المقدمة الأولى

(قولهم بإثبات الأعراض على وجه العموم)

لم يتفق المبتدعة فيما بينهم على إطلاق اسم «الأعراض» على الصفات كلها؛

فالمعتزلة مثلاً ـ الذين هم سلف الأشعريّة في هذا الباب ـ أطلقوا اسم الأعراض على جميع الصفات؛ الفعليّة منها، وغير الفعليّة، وقالوا إنّ الصفات كلها تسمّى أعراضاً، والأعراض لا تقوم إلا بجسم؛ إذ هي حادثة؛ لأنّها لا تبقى زمانين، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادِث..

لأجل ذلك نَفَوْا جميع صفات الربّ تعالى زاعمين أنّها أعراض لا تقوم إلا بجسم، والله ليس جسماً كما قالوا.

أمّا الأشعريّة:

فإنّ متقدميهم؛ كابن كُلاب، والأشعريّ، وغيرهم أطلقوا اسم الأعراض على صفات الأفعال القائمة بالله تعالى فقط؛ فَنَفَوْا قيامها بالله تعالى لأنها تعرض وتزول؛ موافقة للمعتزلة في هذا الجانب، حتى لا يكون الله تعالى محلاً للحوادث ـ بزعمهم[1].

أمّا ما عدا ذلك من الصفات: فقالوا: نحن نُثبتها ونُسمّيها صفاتاً، ولا نُسمّيها أعراضاً؛ «لأنّ العرض ما يعرض لمحله، وهذه الصفات باقية لا تزول»[2]؛ فالعرض يستحيل أن يبقى زمانين باتفاق متقدّمي

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٣٦.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٤٠.

الأشعريّة[1]، أمّا صفات الله تعالى فإنّها قديمة باقية لا تعرض ولا تزول[2].

ومتأخّروا الأشعريّة، وكذا الماتريديّة: نَفَوْا كلّ ما اقتضى تجسيماً، أو تركيباً، أو تحيّزاً - بزعمهم - ممّا رأوْا أنّه من صفات الأجسام؛ فنَفَوْا العلوّ، والصفات الخبريّة أيضاً[3].

ردّ المبتدعة على بعضهم في هذه القضيّة:

المعتزلة ردّوا على قول متقدّمي الأشعريّة: «إنّ العرض: هو ما يعرض لمحلّه»: بقولهم: «هذا نزاع لفظيّ؛ فإنّ العرض عندكم ينقسم إلى لازم لمحلّه لا يفارقه ما دام المحلّ موجوداً، وإلى ما يجوز أن يفارق محله؛ فالأول كالتحيّز للجسم، بل وكالحيوانيّة والناطقيّة للإنسان، فإنه ما دام إنساناً لا تُفارقه هذه الصفة»[4].

فليس مفارقة العرض لمحلّه على إطلاقه، بل من الأعراض ما لا يُفارق المحلّ إلا بزوال ذلك المحلّ..

وكذا ردّوا على قول متقدمي الأشعريّة: «إنّ العرض لا يبقى زمانين»: بأنّ هذا ممّا انفرد به الأشعريّة من بين سائر العقلاء، وكابروا به الحسّ والعقل؛ فهو مخالفٌ لصريح العقل والضرورة[5]؛ لأنّ قول

---

(١) نقل اتفاقهم على ذلك الرازي في كتابه المحصّل ص ٢٦٥. والإيجي في المواقف ص ١٠١. وانظر من كتبهم: التمهيد للباقلاني ص٣٨. والإنصاف له ص ٢٧، ٢٨. وأصول الدين للبغدادي ص ٥٠ - ٥٢.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٣٥. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح له ٣/ ٢٠٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٤٠ وشرح حديث النزول له ص ١٥٨.

(٣) انظر: الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال لابن تيمية ص ٤. وقد تقدّم مذهبهم في ذلك مفصّلاً ص ٥ من هذا الجزء. وما بعدها.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٤٠، ٤١.

(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٤١.

الأشعريّة بتجدّد أمثال العرض هو معنى بقائه[1].

وليس نقض قول الأشعريّة «العرض لا يبقى زمانين» قاصراً على خصومهم من المعتزلة وحدهم، بل قد ردّ بعضهم على بعض؛ فالرازي مثلاً ـ وهو ينتسب في الظاهر إلى الأشعريّة ـ ردّ على قولهم بفناء الأعراض، وجزم بصحّة بقائها، مخالفاً بذلك قول أسلافه بأنّها لا تبقى وقتين[2].

أمّا عن موقف شيخ الإسلام ابن تيميّة من قضيّة الأعراض هذه:

فله في ذلك موقف فريد يتلخص في الآتي:

أولا ـ بيّن رحمه الله أنّ لفظ «الأعراض» لفظٌ مشترك بين ما ذُكر من معناه في اللغة، وبين معناه في عرف أهل الكلام؛ فللعرض عند أهل اللغة معنى، يختلف عن معناه عند أهل الكلام..

فـ «أهل اللغة قالوا: العَرَض: بالتحريك: ما يعرض للإنسان من مرضٍ، ونحوه»[3].

وأهل الكلام مختلفون في المُراد بالعَرَض:

فـ «معناه عند من يُسمّي العلم والقدرة مُطلقاً عرضاً[4]: ما قام بغيره كالحياة، والعلم، والقدرة، والحركة، والسكون، ونحو ذلك.

وآخرون[5] يقولون: هو ما لا يبقى زمانين. ويقولون: إنّ صفات الله

---

(١) انظر المصدر نفسه.

(٢) نقل السنوسي في شرح السنوسيّة ص ١٢٢ أنّ الرازي جزم في «المعالم» بصحة بقاء الأعراض. ولم أقف على كتاب الرازي هذا.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/٢١٥. وانظر: الصحاح للجوهري ٣/١٠٣٨. والمعجم الوسيط ص٥٩٤.

(٤) وهم الجهميّة، والمعتزلة، ومن وافقهم على نفي سائر الصفات.

(٥) وهم الكلابيّة، والأشعريّة، ومن وافقهم.

باقية، بخلاف ما يقوم بالمخلوقات من الصفات؛ فإنّها لا تبقى زمانين»[1].

فاتّضح بذلك أنّ لفظ العرض من الألفاظ المجملة التي تحتمل حقاً وباطلاً:

فالمعنى الصحيح للفظ: «العَرَض» في اللغة: ما يعرض للإنسان من الأمراض ونحوها؛

وهذا المعنى يجب تنزيه الله تعالى عنه؛ لأنّ «الله تعالى يجب تنزيهه عمّا هو فوق ذلك ممّا فيه نوع نقص، فكيف تنزيهه عن هذه الأمور»[2].

أمّا ما يفهمه المبتدعة من معنى العرض، ويزعمون أنّه ممّا يجب تنزيه الله تعالى عنه؛ فينفون الصفات عن الله تعالى، ويُسمّونها أعراضاً، ويقول قائلهم في ذلك: لو كان له علم، وقدرة لكان محلاً للأعراض، وما كان محلاً للأعراض، فهو محلُ الآفات والعيوب، فلا يكون قُدّوساً، ولا سلاماً[3]..

فهذا هو المحمل الباطل الذي حمل المبتدعة لفظ «الأعراض» عليه، و «ليس هو عرف أهل اللغة، ولا عرف سائر أهل العلم»[4].

والمقصود هنا: أنّه إذا قال المبتدع: لو قام به العلم والقدرة لقامت به الأعراض، وما قام به العرض قامت به الآفات.. فإنّ كلامه فيه تلبيس؛

إذ كلامه يشتمل على مقدّمتين، إحداهما باطلة بلا ريب..

المقدّمة الأولى: لو قام به العلم والقدرة لقامت به الأعراض.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢١٥، ٢١٦.

(٢) الإرادة والأمر لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٣٨٣.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢١٥.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/ ٣١٩.

المقدّمة الثانية: ما قام به العرض قامت به الآفات.

وإحدى هاتين المقدّمتين باطلة.

فإنْ فُسِرّ لفظ العرض بالصفة: فالمقدّمة الثانية باطلة؛ فلا يُقال: ما قامت به الصفات قامت به الآفات.

وإنْ فُسرّ بما يعرض للإنسان من مرضٍ، ونحوه: فالمقدّمة الأولى باطلة؛ فلا يُقال: لو قام به العلم والقدرة، لقام به المرض ونحوه..

فعُلِم بذلك أنّ لفظ العرض من الألفاظ المجملة التي تحتمل حقّاً وباطلاً..

لذا وَجَبَ على السامع له من غيره أن يستفصل عن مُراد القائل:

فإن ذَكَرَ معنى يُوافق الكتاب والسنّة: وافقه عليه.

وإن ذَكَرَ معنى يُخالف الكتاب والسنّة: ردّ القول على صاحبه.

ولا ريب أنّ نفي العرض عن الله تعالى بمعنى نفي الصفات: يُخالف الكتاب والسنّة، لذلك يُردّ القول على صاحبه، ولا يُؤخذ به..

أمّا نفي العرض عن الله بمعنى نفي ما يعرض، من مرض، أو آفة، أو عاهة، أو نحو ذلك: فهذا المعنى هو المُوافق للكتاب والسنّة؛ إذ ممّا لا ريب فيه أنّ الربّ جلّ وعلا قُدُّوس، سلامٌ، منزّه عن ذلك..

لذلك نقول: «الحقائق المعلومة بالسمع والعقل لا يؤثّر فيها اختلاف الاصطلاحات، بل يُعدّ هذا من النزاعات اللفظيّة. والنزاعات اللفظيّة أصوبها ما وافق لغة القرآن والرسول والسلف، فما نطق به الرسول ﷺ والصحابة جاز النطق به باتفاق المسلمين، وما لم ينطقوا به ففيه نزاع وتفصيل ليس هذا موضعه»[1].

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/٣١٩.

ثانيا ـ ذكر شيخ الإسلام أنّ طريقة الأعراض هذه ليست من دين السلف رحمهم الله ولا مذهبهم؛

فالصحابة كلُّهم ـ رضي الله تعالى عنهم ـ ماتوا ولم يعرفوا: هل العرض يبقى زمانين أم لا[1]؟.

وقد تقدّم قول ابن عقيل[2]: «أنا أقطع أنّ الصحابة ماتوا، ولم يعرفوا الجوهر ولا العرض. فإنْ رضيتَ أن تكون مثلهم فكن. وإن رأيتَ أنّ طريقة المتكلّمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر، فبئس ما رأيتَ»[3].

فقول الأشعريّة: العرض لا يبقى زمانين: «قول مُحدَث في الإسلام، لم يقله أحدٌ من السلف والأئمة، وهو قول مخالفٌ لما عليه جماهير العقلاء من جميع الطوائف، بل من الناس[4] من يقول: إنّه معلوم الفساد بالاضطرار»[5].

ثالثا ـ انتقد شيخ الإسلام رحمه الله تعالى الأشعريّة في تفريقهم بين الصفات والأعراض من حيث الإطلاق..

فهم قد جعلوا الصفات والأعراض في المخلوق سواء..

وفرّقوا بينهما بالنسبة للخالق جلّ وعلا..

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «الصفات والأعراض في المخلوق سواء عندهم[6]؛ فالحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والحركة،

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/٤٨، ٥١.

(٢) تقدّم ترجمته ص ٢١٨.

(٣) تقدّم هذا القول ص ٢١٨ من هذا الجزء.

(٤) نقل شيخ الإسلام ذلك عن المعتزلة. انظر ص ٢٨٤ من هذا الجزء.

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/٣١٨، ٣١٩. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ٦/٢٦٨، ٢٧٠.

(٦) أي عند الأشعريّة.

والسكون في المخلوق سواء. وهو عندهم عَرَض.

ثمّ قالوا في الحياة ونحوها: هي في حقّ الخالق صفات، وليست بأعراض؛ إذ العرض: هو ما لا يبقى زمانين. والصفة القديمة باقية.

ومعلومٌ أنّ قوله: العرض ما لا يبقى زمانين: هو فرق بدعوى، وتحكّم.

فإنّ الصفات في المخلوق لا تبقى أيضاً زمانين عندهم.

فتسمية الشيء صفةً أو عرضاً: لا يُوجب الفَرْق.

لكنّهم ادّعوا أنّ صفة المخلوق لا تبقى زمانين، وصفة الخالق تبقى.

فيُمكنهم أن يقولوا: العرض القائم بالمخلوق لا يبقى، والقائم بالخالق باق»[1].

فهؤلاء لم يُفرّقوا بين ما يقوم بذات المخلوق، وبين ما يعرض له. بل أطلقوا على الكُلّ صفاتٍ، وأعراضاً دون تمييز..

وعند إطلاق الصفات على الخالق جلّ وعلا فرّقوا بين النوعين؛ فقالوا صفاته القديمة باقية، فلا تُسمّى أعراضاً، أمّا ما عداها فنفوه..

والمأخذ الذي أخذه عليهم شيخ الإسلام رحمه الله: هو تفريقهم بين الصفات القائمة بذات الخالق، والصفات القائمة بذات المخلوق، وعدم التفريق بين ما يعرض لكلّ منهما من صفات..

فأطلقوا على صفات المخلوق الذاتية: اسم العَرَض؛ وهو لا يبقى عندهم زمانين.

وأطلقوا على صفات الخالق الذاتيّة: اسم الصفات القديمة، وقالوا: هي باقية.

---

(١) كتاب في الردّ على الطوائف الملحدة لابن تيمية ـ ضمن الفتاوى المصرية ٦/ ٦٢٥، ٦٢٦.

فقال لهم: كما فرّقتم بين صفات الخالق والمخلوق؛ فكذلك كان ينبغي أن تُفرّقوا بين العرض القائم بالخالق، والعرض القائم بالمخلوق؛ فتقولوا: العرض القائم بالمخلوق لا يبقى، والعرض القائم بالخالق باق.

فقولهم تحكّمٌ بلا دليل.

رابعا ـ سلك شيخ الإسلام رحمه الله طريقة السلف، فلم يُسمّ صفات الله تعالى أعراضاً، بل سمّاها صفات، ونهى عن تسميتها بالأعراض؛ مرشداً بذلك إلى عدم قبول المقدّمة التي بَنَى عليها المبتدعة كلامهم؛ حين زعموا أنّ صفات الله تبارك وتعالى تُسمّى أعراضاً[1].

خامسا ـ ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أنّ قول الأشعريّة عن العرض أنّ لا يبقى زمانين: مخالفٌ للحسّ، ولما يعلمه العقلاء بضرورة عقولهم؛ «فإنّ كلّ أحدٍ يعلم أنّ لون جسده الذي كان لحظةً هو هذا اللون، وكذلك لون السماء، والجبال، والخشب، والورق، وغير ذلك»[2].

وقد ذكر ـ رحمه الله ـ أنّ جمهور العقلاء نازعوا الأشعريّة في قولهم: (العرض لا يبقى زمانين)، وقالوا لهم: بل السواد والبياض الذي كان موجوداً من ساعة هو هذا السواد بعينه، والبيضاء بعينه..

بل إنّ ألوان ما نراه أمامنا، ونُشاهده بأعيننا من الجبال، والأخشاب، والأوراق، والدوابّ، وغير ذلك، هي بعينها ألوانها منذ مدّة..

لذلك كان قول الأشعريّة بفناء العرض، وعدم بقائه زمانين قولاً فاسداً[3].

---

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ١٢/٣١٩.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٢٧٥.

(٣) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٥٨. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/٣١٨، ٣١٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ٦/ ٢٦٨، ٢٧٠. وكتاب في الردّ على الطوائف الملحدة لابن تيمية ـ ضمن الفتاوى المصرية ٦/ ٦٢٥، ٦٢٦.

سادساً ـ أمّا عن الذي ألجأ الأشعريّة إلى القول عن العرض بأنّه لا يبقى زمانين: فقد ذكر شيخ الإسلام أنّ الذي ألجأهم إلى هذا ظنّهم أن الإحداث، والإفناء لو كانا باقيَيْن لم يمكن إعدامهما[1]؛ «فإنّهم حاروا في إفناء الله الأشياء إذا أراد أن يفنيها، كما حاروا في إحداثها..»[2].

فحيرتهم في كيفيّة إفناء الله تعالى للأشياء واضحة في تخبّطهم وتعدّد أقوالهم:

١ ـ **فمن هؤلاء من يقول:** «يخلق فناءً لا في محلّ، فيكون ضداً لها، فتفنى بضدّها»[3].

فالفناء ـ عندهم ـ إذا خُلِق لا في محلّ، يكون وجوده ضداً لبقاء الأشياء، فتفنى الأشياء، وينعدم بقاؤها بوجود الفناء.

والملاحظ أنّ الفناء عرض ـ وفق تعريف أهل اللغة للعَرَض.

فكيف جاز ـ عند الأشعريّة، وهم قد وافقوا أهل اللغة على تعريفهم أن يُخلق العرض لا في محلّ، فلا يكون قائماً بشيء، مع قولهم عنه: إنّه يفتقر إلى شيء يقوم فيه، ولا يكون إلا قائماً بغيره[4].

٢ ـ ومنهم من يقول عن كيفيّة إفناء الله تعالى للأشياء: إنّه ـ تعالى ـ يقطع عنها الأعراض مطلقاً، أو يقطع عنها البقاء الذي لا تبقى إلا به؛ فيكون فناؤها لفوات شرطها[5].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٢٧٥.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٢٧٥.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٢٧٥.

(٤) تقدم نقل بعض أقوالهم في ذلك ص ٣٩١ من الجزء الأول وانظر من كتب شيخ الإسلام: مجموع الفتاوى ١٢/٥٤٧ وكتاب الصفدية ١/ ١٢٤. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/ ١٤٥، ٢٧٨ ـ ٢٨٠. والفتاوى المصرية ٥/ ٦٥، ٦٦.

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٢٧٥.

والملاحظ أنّ أصحاب هذين القولين قد تكلّفوا، وأتوا ـ في قوليهما ـ بما لا يُعقل. .

ولعلّ الدافع لهم إلى ذلك ظنّهم أنّ الحوادث لا تحتاج إلى الله تعالى إلا حال إحداثها، لا حال بقائها. . وحقيقة ظنّهم أنّ الله تعالى أحدث الأشياء ثمّ تركها، ولم يلتفت إليها إلا عند إرادته إفناءها. .

وهذا يتنافى مع افتقار ما عدا الله تعالى إليه جلّ وعلا في كلّ وقت وحين.

المطلب الثاني

مناقشة المقدمة الثانية

(قولهم بإثبات الأكوان الأربعة)

(الحركة، السكون، الاجتماع، الافتراق)

المُلاحظ على أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام أنّهم لم يُمكنهم أن يُثبتوا أن الجسم لا يخلو من الأعراض إلا بالأكوان الأربعة؛ الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق[1].

وعند التحقيق تبيّن أنّهم لم يمكنهم أن يُثبتوا ذلك إلا بالاجتماع والافتراق؛ بسبب اختلافهم في ماهيّة السكون.

حتى مسألة الإجتماع والافتراق لم تخلُ من الخلاف، ولم تسلم من الكلام، وهذا ما يطعن في الطريق الوحيد الذي أثبت أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام من خلاله أن الجسم لا يخلو من الأعراض - وهو قولهم أنّ الجسم لا يخلو من الأكوان.

وبيان ذلك فيما يلي:

أولاً: مسألة الحركة والسكون:

بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله اختلاف الناس في السكون؛ هل هو أمرٌ عدميّ، أو وجوديّ، وضّح أنّ هذا الاختلاف الحاصل يُضعف من طريقة الحركة والسكون، ويُقلّل من شأنها، ويجعل دورها في إثبات حدوث الأجسام ضعيفاً. .

يقول رحمه الله: «الناس متنازعون في السكون: هل هو أمرٌ

(١) انظر: نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية - مطبوع - ١/ ٢٨٠.

وجودي، أو عدمي؛ فمن قال إنه وجوديّ، قال: الجسم الذي لا يخلو عن الحركة والسكون إذا انتفت عنه الحركة قام به السكون الوجوديّ.

وهذا قول من يحتجّ بتعاقب الحركة والسكون على حدوث المتّصف بذلك[1].

ومن قال إنه عدميّ، لم يلزم من عدم الحركة عن المحلّ ثبوت سكون وجوديّ.

فمن قال إنّه تقوم به الحركة والحوادِث بعد أن لم يكن، مع قوله بامتناع تعاقب الحوادِث؛ كما هو قول الكَرامية[2] وغيرهم، ويقولون: إذا قامت به الحركة لم يعدم بفنائها سكون وجوديّ.

بل ذلك عندهم بمنزلة قولهم مع المعتزلة والأشعريّة وغيرهم: أنّه يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً. ولا يقولون أنّ عدم الفعل أمرٌ وجوديّ، كذلك الحركة عند هؤلاء»[3].

فالمقصود: أنّ من قال: إنّ السكون أمرٌ عدميّ، وهم الكرّاميّة من المشبّهة؛ فإنّهم يقولون: لو قامت بالجسم الحركةُ لا يلزم من قيامها انتفاء سكون وجوديّ، ولا من عدمها ثبوت سكون وجوديّ؛ فليس عدم الفعل عندهم أمراً وجودياً..

وهؤلاء الكراميّة إنما يُلزمون قيام الحركة والسكون بالجسم إذا كان في مكان، أمّا إذا لم يكن في مكان: فإنهم يقولون بجواز خلوّه عن الحركة

---

(١) وهم أكثر المعتزلة. وتبعهم على ذلك الرازي، ووافقهم عليه أبو الوفاء بن عقيل، وغيره. (انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/٣٠٣).

(٢) من فرق المشبهة. تقدّم التعريف بهم ص ١٧٥ من هذا الجزء.

(٣) قاعدة نافعة في صفة الكلام ص٣٥، ٣٦. وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٧٠.

والسكون[1].

وهذا يُخالف مذهب المعطّلة الذين ينفون المكان عن الله تعالى. .

وعلى مذهب المشبّهة: يجوز أن لا يكون لله تعالى حركة ولا سكون ـ عند المعطلة ـ إذ هو ليس في مكان ـ عندهم.

وبهذا تبيَّن ممّا سبق أنّ ماهيّة السكون قد اختلف فيها من قبل أصحاب الدليل أنفسهم، وهذا ممّا يُضعف من شأنها، ويُقلّل من مكانتها عند أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

ثانياً: مسألة الاجتماع والافتراق:

طريقة الاجتماع والافتراق: هي طريقة أبي الحسن الأشعري[2]، وطريقة أكثر الكرّاميّة ـ من المشبّهة ـ وغيرهم ممّن يقول عن الله: إنّه جسم[3].

وهذه الطريقة لا تصفو لأصحابها حتى يُثبتوا أنّ الجسم يقبل الاجتماع والافتراق. وقبول الجسم للاجتماع والافتراق مبنيٌّ عندهم على إثبات الجوهر الفرد.

والجوهر الفرد: هو الجزء الذي لا يتجزأ ـ أو الذرّة في الاصطلاح العصري ـ.

ويُعرّف: بأنّه الجوهر الذي لا يقبل الانقسام؛ فلا ينقسم، لا بالفكّ، ولا بالقطع، ولا بالوهم، ولا بالفرض العقليّ[4].

فهذا الجزء الذي لا يتجزأ: بُني عليه اجتماع الأجسام، وافتراقها.

---

(١) انظر: نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٨٠.

(٢) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص٥١.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٣١٤، ٣١٥ ـ ٣١٧، ٩/ ١٣٥.

(٤) انظر: الصحائف الإلهيّة للسمرقندي ص ٢٥٥. والتعريفات للجرجاني ص ٧٥.

١ـ **فمن قال بإثبات الجوهر الفرد،** قال: إنّ الجسم لا يخلو عن الأكوان الأربعة؛ وهي الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون.

وهذه طريقة الأشعريّة؛ كالجويني[١]، وغيره[٢]، وجمهور المعتزلة، وأكثر المتكلّمين[٣].

وهؤلاء لّما أثبتوا الجوهر الفرد: زعموا أنّ المسلمين مجمعون على إثباته، وأنّ نفيه من قول أهل الإلحاد؛ لظنّهم أنّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام الذي سلكوه: هو أصل دين المسلمين؛ فما يُفضي إلى إبطال هذا الدليل لا يكون إلا من أقوال الملحدين..

إذ حدوث العالم مُترتِّب عندهم على إثبات الجوهر الفرد؛

لأنّ حدوث العالم مبنيّ على حدوث الأجسام،

وحدوث الأجسام يُعلم بقبولها للأعراض أو بعضها؛ كالأكوان: من اجتماع، وافتراق، وحركة، وسكون..

ولّما كان الاجتماع والافتراق مبنيّيْن على إثبات الجوهر الفرد، كان من نفى الجوهر الفرد كأنّما نفى ما به يُعلم حدوث الأجسام، الذي بُنِي عليه القول بحدوث العالم؛ فأفضى الأمر إلى هدم دليل الأعراض وحدوث الأجسام من أساسه..

لذلك زعم الأشعريّة أنّ القول بنفي الجوهر الفرد من أقوال أهل الإلحاد[٤].

فعُلِم أنّ إثباتهم لقبول الجسم للاجتماع والافتراق: مبنيٌّ على أنّه

(١) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٢.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٠٢.

(٣) انظر: أصول الدين لعبد القاهر البغدادي ص ٣٦.

(٤) انظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص ٣٢٨. والمواقف في علم الكلام للإيجي ص ١٦٥.

مُركّب من الأجزاء التي هي الجواهر المنفردة.

فصار الإقرار بالصانع مبنياً عند هؤلاء المتكلّمين على إثبات الجوهر الفرد[1].

٢ ـ أمّا من لم يُثبت الجوهر الفرد: فإنّه لم يجعل الاجتماع من الأعراض الزائدة على ذات الجسم[2].

فمن لم يُثبت الجوهر الفرد، لم يقل إنّ الأجسام تقبل الاجتماع والافتراق.

والحقيقة: أنّ إثبات الجوهر الفرد: ليس من الأمور المجمع عليها عند المسلمين؛ كما ذكر من أثبت ذلك..

فكثير من أئمة المتكلّمين، وكثير من طوائف أهل الكلام، وأهل الفلسفة: نَفَوْا الجوهر الفرد[3].

بل إنّ من علماء الكلام الذين ادّعوا توقّف الإيمان بالله واليوم الآخر

---

(١) انظر: نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٨٠، ٢٨١.

(٢) انظر: درء تعارض العقل لابن تيمية ١/ ٣٠٢، ٣٠٣.

(٣) منهم:

١ ـ ابن حزم الظاهري.

٢ ـ حسين النجّار ـ رأس الفرقة النجاريّة ـ وأصحابه كأبي عيسى؛ برغوث، ونحوه.

٣ ـ ضرار بن عمرو ـ رأس الفرقة الضراريّة ـ، وأصحابه كحفص الفرد ونحوه.

٤ ـ هشام بن الحكم، وأتباعه.

٥ ـ أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاّب، وذووه من الكُلاّبيّة.

٦ ـ بعض الكرّاميّة؛ كمحمد بن صابر.

٧ ـ ابن الراوندي.

بالإضافة إلى النظّام ـ من المعتزلة ـ وكلّ المتفلسفة ـ وهم الفلاسفة الذين ينتسبون إلى الإسلام ـ إلا أنّ هؤلاء ـ النظّام والمتفلسفة ـ يقولون بقبول الأجسام للانقسام إلى ما لا نهاية، وقولهم هذا باطل.

(انظر: نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٨٤، ٢٨٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٣٩٣).

على ثبوته: من شكّ فيه، ونفاه في آخر عمره[1].

بل حتّى الرازي ـ وهو عند متأخّري الأشعريّة من أفاضلهم ـ جزم أنّه من المسائل الشائكة، والقضايا المُحيِّرة[2].

فتبيَّن بذلك أنّ إثبات الجوهر الفرد ليس أمراً مجمعاً عليه، بل خالف في إثباته كثيرٌ من الطوائف..

ولمّا كان الأشعريّة قد بَنَوْا قبول الجسم للاجتماع والافتراق على إثبات الجوهر الفرد. وتبيَّن أنّ إثبات الجوهر الفرد ليس محلّ إجماع لدى المتكلّمين:

صار القول بأنّ حدوث الأجسام مترتِّب على قبولها للاجتماع والافتراق من الأقوال المهزوزة..

وقد عُلِم ـ سابقاً ـ أنّه ليس محلّ إجماع عند أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام، بل منهم من يطعن فيه، ومنهم من يُعرض عنه ويسلك مسك الحركة والسكون؛ كما فعل أكثر المعتزلة..

فاتّضح أنّ إثبات حدوث الأجسام بقبولها للاجتماع والافتراق: ليس مسلكاً مرضيّاً عنه عند أصحاب الدليل..

وهذا يقدح في الطريق التي أُثبت بواسطتها حدوث الأجسام..

ويقدح بالتالي في دليل الأعراض وحدوث الأجسام الذي انبني على ذلك.

---

(١) كأبي الحسين البصري، وأبي المعالي الجويني، وفخر الدين الرازي، وغيرهم.
يقول الفخر الرازي عن مسألة الجوهر الفرد: «واعلم أنّا نميل إلى التوقّف في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة؛ فإنّ إمام الحرمين صرّح في كتاب «التلخيص» في أصول الفقه أنّ هذه المسألة من محارات العقول. وأبو الحسين البصري هو أحذق المعتزلة توقّف فيها، فنحن أيضاً نختار التوقّف».
(انظر: نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٢٨٣، ٢٨٤).

(٢) انظر: المطالب العالية للرازي ١/٤٤.

المطلب الثالث

مناقشة قولهم بامتناع حوادِث لا أول لها.

وقولهم في الخلق والمخلوق، وفي الفعل والمفعول

الصلة التي بين قول المبتدعة ما لا يخلو عن الحوادِث فهو حادِث، ومنعهم حوادِث لا أول لها، وبين قولهم في الخلق والمَخلوق، والفَعل والمفعول: صلَة قويّة جداً. .

بل إنّ أحد الأمرين مُترتّب على الآخر بلا شك. .

من أجل هذا جمعتُ هاتين المسألتين تحت مطلب واحد، ولم أُفرد مطلباً لكل منهما، حتى لا يُتوهّم انفصال إحدى القضيتّين عن الأخرى، وهذا الذي حرصت على عدم توهّم وجوده. .

وإن كان الأمر يحتاج إلى تفصيل المقال في كلّ قضيّة منهما في مسألة مستقلّة، إلا أنّ الجامع بينهما، والرابط الذي وحّدهما يتّضح في التوطئة لهذا المطلب بعون الله.

فأقول وبالله التوفيق، ومنه تعالى أستمدّ الهداية والتسديد:

ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أنّ الذين قالوا: إنّ الخلق هو المخلوق «من أهل الكلام؛ كالأشعري[1]، ومن وافقه؛ كابن عقيل[2]، وغيره: إنّما قالوا ذلك؛ لئلا يستلزم التسلسل في الآثار. وهو باطل عندهم؛ فإنهم قالوا: لو كان الخلق غير المخلوق، والتأثير غير الأثر؛ فذلك الخلق: إن كان قديماً، لزم قدم المخلوق. وهو ممتنع. وإن كان حادِثاً، افتقر إلى خلق آخر، ويلزم التسلسل[3]»[4].

---

(١) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٥١.　　(٢) تقدمت ترجمته ص ٢١٨.

(٣) وهذه هي شبهتهم في تبرير قولهم: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول. وستأتي قريباً إن شاء الله.

(٤) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ١٣٠.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والمقصود هنا: أنّ الذين قالوا: إنّ الفعل عين المفعول: إنّما فرّوا من التسلسل، وهو جائز عند هؤلاء الفلاسفة. وحينئذ فلا يُمكنهم أن يحتجّوا بحجّة هؤلاء. فلا تكون حُجّة على أنّ الفعل نفس المفعول: إلا قولهم بنفي الصفات مطلقاً، أو قولهم بنفي الأمور الاختياريّة. وكلا القولين في غاية الفساد، وهم متنازعون في كلا الأصلين»[1].

والأصلان اللذان أشار شيخ الإسلام إلى تنازعهم فيهما، هما:

١ ـ امتناع حوادِث لا أول لها.

٢ ـ الفعل والمفعول والخلق والمخلوق.

فالذين قالوا ـ من أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ: إنّ الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول: إنّما فروّا من أمور ظنّوها محذورة ـ وهي التسلسل في الآثار ـ فكان ما فرّوا إليه هو الشرّ المحذور[2].

وهذا يتّضح فيما يلي:

١ ـ **أولاً**: من المعلوم أنّ الإيمان بوجود الله تعالى هو أصل أصول الدين..

وطرق إثبات وجوده ـ جلّ وعلا ـ الشرعيّة كثيرة جداً، وفيها الغنية عمّا أحدثه المبتدعة من طرق..

وقد مرّ أنّ حُجّة المبتدعة الأساسيّة في إثبات وجود الله تعالى: هو إثبات حدوث العالَم، الذي بَنَوْه على دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ سيّما الأصل الجهميّ منه: ما لا يخلو عن الحوادِث فهو حادِث.

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ١٣١.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٥/ ٤٢٧.

فبحدوث ما في العالم من أجسام، يُعلم حُدوثه، وأنه وُجِد بعد أن لم يكن.

والذين يقولون: ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث: يعلمون أنّ هذا الدليل لا يتمّ لهم إلا إذا أثبتوا امتناع حوادث لا أوّل لها؛ إذ القول بوجود حوادث لها أول يُنافي حدوث العالم..

ولّما منعوا حوادث لا أوّل لها: أوجبوا أن يكون للحوادث مبدأ؛ بناءً على أنّ التسلسل ممتنع..

لأنّ هؤلاء لّما قيل لهم: أليس الله تعالى بقادر على الخَلْق قبل خلق العالم؟، أجابوا بامتناع تسلسل الحوادث في الماضي.

واحتجوا على امتناع التسلسل بدليل لهم سمّوه برهان التطبيق..

وبُرهان التطبيق: تقدّمت الإشارة إليه، وخلاصته: أنّ ما لا يتناهى إذا فُرِض فيه سلسلتان؛ سلسلة من زمن الطوفان إلى ما لا نهاية في القدم، وسلسلة من زمن الهجرة إلى ما لا نهاية في القدم أيضاً، فإن تساويا لزم كون الزائد مثل الناقص، وإن تفاضلا لزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى[1].

وهذا البرهان ردّ عليه شيخ الإسلام رحمه الله بعدّة ردود؛ منها:

أ ـ إنّ هذا التفاضل جائز مثله في المستقبل؛ إذ من الطوفان إلى ما لا نهاية له في المستقبل، أعظم من الهجرة إلى ما لا نهاية له في المستقبل، وهو جائز. ووجود التفاضل من الجانب المتناهي لا من الجانب الذي لا يتناهى لا محذور فيه..

ب ـ إنّ التطبيق إنّما يكون بين المتماثلَيْن، لا بين المتفاضلَيْن.

---

(١) وهذا البرهان قد تقدّم توضيحه أكثر في الجزء الأول ص٣٩٤ من هذه الأطروحة؛ فانظرها.

ج ـ إنّ التطبيق إنّما يكون في الموجود لا في المعدوم..

فإنّ عدد تضعيف الواحد أقلّ من عدد تضعيف العشرة، وعدد تضعيف العشرة أقل من عدد تضعيف المائة، والجميع لا يتناهى.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والاشتراك في عدم التناهي لا يقتضي التساوي في المقدار، إلا إذا كان كل ما يُقال عليه إنّه لا يتناهى له قدر محدود. وهذا باطل؛ فإنّ ما لا يتناهى ليس له حدّ محدود، ولا مقدار معيّن، بل هو بمنزلة العدد المضعّف؛ فكما أنّ اشتراك الواحد والعشرة والمائة والألف في التضعيف الذي لا يتناهى لا يقتضي تساوي مقاديرها، فكذلك هذا»[1].

فبرهان التطبيق لا يصلح أن يكون حُجّة على امتناع تسلسل الحوادِث في الماضي.

والمقصود أنّ المبتدعة بناء على هذا البرهان ـ برهان التطبيق ـ قالوا: إنّ الله تعالى لم يكن قادراً على الفعل في الأزل ـ مع اتّصافه بالقدرة الأزليّة ـ ثمّ صار قادراً عليه[2]. أو بمعنى آخر: كان الفعل ممتنعاً عليه تعالى، ثمّ صار ممكناً.

والذي ألجأهم إلى هذا: أن يسلم لهم القول بحدوث العالَم؛ لأنّه لو قيل بإمكان قدرة الله تعالى على الخلق أزلاً؛ لاستلزم صحّة قول قِدَم العالَم؛ إذ ما من زمن يُفترض فيه خلق العالم، إلا وجائز أن يقع قبله؛

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٤٣٣. وانظر هذه الردود في: المصدر نفسه ١/ ٤٣٢ ـ ٤٣٦. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٣٨٩ ـ ٣٩١، ٣٠٤، ٣٠٥، ٢/ ٣٦٥ ـ ٣٦٩، ٣/ ٤٠ ـ ٤٧، ٩/ ٨٧، ١٧٧، ١٩٧ ـ ٢٠٢.

(٢) وهذا القول يُعارض بقول هو: حين كان قادراً أزلاً، هل كان الفعل ممكناً؟ يقولون: لا. يُقال لهم: فكيف وصف بالقدرة مع امتناع المقدور.

(انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/ ١٨٥. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٣٨).

لأنّ الله أزليّ. وهذا يمتنع.

٢ ـ ثانياً: وترتّب على إيجاب المبتدعة أن يكون للحوادِث مبدأ إيجاب آخر؛ هو قولهم: كلّ ما تُقارنه الحوادث فهو حادِث..

فمنعوا بسبب ذلك أن يكون الباري جلّ وعلا لم يزل فاعلاً بمشيئته وقدرته، وأوجبوا نَفيَ أفعال الله تعالى الاختياريّة؛ بحُجّة أنّها حوادِث يجب تنزيه الله تعالى عنها.

ولمّا قيل لهم: إنّ قولكم أنّ الله تعالى خالق العالَم بعد أن لم يكن العالَمُ موجوداً: هو قولٌ بحلول الحوادِث به جلّ وعلا: أجابوا بمذهبهم المشهور: الخلق هو المخلوق..

وقولهم هذا يعني أنّ صفة الخلق لم تقم بالخالق عند الخلق، وإنّما وجد المخلوق منفصلاً عنه، من غير صفة قامت بخالقه، ولا سبب اقتضى إيجاده.

فجعلوا مفعوله هو فعله، وجعلوا فعله وإرادة فعله قديمة أزليّة، والمفعول متأخّراً.. وهذا كلّه خلاف الكتاب والسنّة، وخلاف المعقول الصريح[1].

وهاتان القضيّتان ـ الخلق والمخلوق والفعل والمفعول، وتسلسل الحوادِث ـ تحتاجان إلى مزيد بيان؛ لمعرفة تفصيلاتهما، وبيان موقف شيخ الإسلام منهما..

وهذا يستلزم أن تُفرد كلّ واحدة منهما بمسألة..

---

(١) انظر توضيح هذا في: كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/٨٩، ٩٠. وشرح حديث النزول له ص ١٦٤. ومنهاج السنة النبوية له ١/١٥٥ ـ ١٥٨.

المسألة الأولى: الخلق والمخلوق، والفعل والمفعول:

لا ريب أنّا نشهد الحوادِث؛ كحدوث السحاب، ونزول المطر، ونبات الزرع، وإثمار الشجر، وطلوع الشمس وغروبها، وحدوث الإنسان، وغيره من الحيوان، وفنائهم، وتعاقب الليل والنهار، وغير ذلك من الحوادِث المُشاهَدة..

فهذه كُلّها حوادِث، ومعلوم بضرورة العقل أنّ المُحدَث لابُدّ له من مُحدِث.

«ومعلومٌ أنّ المُحدَث الواحد لا يحدُث إلا بمُحدث. فإذا كثُرت الحوادث وتسلسلت كان احتياجها إلى المُحدث أولى. وكلّها مُحدَثات؛ فكلها محتاجة إلى مُحدِث. وذلك لا يزولَ إلا بمُحدِث لا يحتاج إلى غيره، بل هو قديم أزليّ بنفسه سبحانه وتعالى»[(١)].

وهذا الإحداث للمخلوقات من أفعال الله الاختياريّة التي معرفتها والعلم بها من أعظم الأصول؛ كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى[(٢)].

ومن الأمور المتفق عليها عند جميع طوائف الأمّة: أنّ السموات والأرض مُحدثَتان مخلوقتان، وُجدتا بعد أن لم تكونا..

وممّا اتفقوا عليه أيضاً: أنّ الله تعالى هو الذي خلق السموات والأرض، وأنّ هذه المخلوقات وُجِدت منفصلة عن الله تعالى.

وإنّما اختلفوا في قيام صفة الخلق بالله جلّ وعلا لمّا خلق السموات والأرض: هل قامت به، أم لا؟.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٤٤٥.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٧٢.

وقد تقدّم معنا: أنّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام وُضع أصلاً لإثبات حدوث العالَم..

وحدوث العالَم ووجوده بعد أن لم يكن لابُدّ له من مُحدِث خالق قامت به صفة الخلق عند إيجاده. وهذا من بديهيّات العقول..

ووفق تعبير أهل الكلام: تكون قد قامت بالله تعالى عند خلقه للعالَم: الحوادِث التي لم تكن موجودة من قبل..

ومن أصولهم المتفرعة عن دليل الأعراض: ما قامت به الحوادِث، أو ما لم يخل عن الحوادِث: فهو حادِث..

وثمّة سؤال مُربكٌ يمكن للقائلين بقدم العالم أن يعترضوا به على هؤلاء أصحاب دليل الأعراض القائلين بحدوثه؛ سيمّا إذا علموا نفيهم لقيام أفعال الله الاختياريّة بذاته جلّ وعلا، استناداً إلى قولهم: ما لم يخل عن الحوادِث فهو حادِث..

وهذا السؤال هو: عند إحداث الله تعالى للعالم، وخلقه للسموات والأرض: هل قامت صفة الخلق به تعالى؟

هذا السؤال أجاب عليه بعض أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ وهم نفاة قيام الأفعال الاختياريّة بذاته جلّ وعلا ـ بقولهم الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول.

وممّا لا شكّ فيه أنّ قائلي هذه المقالة إنّما قالوها هرباً من القول بحلول الحوادِث بذات الله تعالى ـ بزعمهم.

معنى قولهم: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول:

معنى قولهم: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول: أنّ صفة الخلق، أو الفعل لم تقم بالله تعالى، ولا يُمكن أن تقوم به؛ استناداً إلى

أصلهم: ما قامت به الحوادِث فهو حادِث.

فأثبتوا خالقاً لا خلق له..

وهذا ممتنع في بديهة العقول..

وهم يقولون: الموجب للتخصيص بحدوث ما حَدَث دون غيره: هو إرادة قديمة أزليّة هي المُخصّص لما حَدَث..

وإنّما قالوا أزليّة؛ لأنّه لم يقم بالله شيء يكون مُراداً، ولا يقوم به..

وهذه الإرادة القديمة الأزليّة لم تزل ـ عندهم ـ على نعت واحد، ثمّ وجدت الحوادِث بلا سبب أصلاً..

ويقولون عن هذه الإرادة: من شأنها أن تتقدّم على المراد تقدّماً لا أول له..

«فوصفوا الإرادة بثلاث صفات باطلة، يُعلم بصريح العقل أنّ الإرادة لا تكون هكذا وهي المُقتضية للخلق والحدوث، فإذا أُثبتت: فلا خلق ولا حدوث»[1].

ومن هنا قلتُ آنفاً: إنّ هؤلاء ـ في الحقيقة ـ لم يُثبتوا خالقاً..

لأنّ حقيقة قولهم: أنّ الربّ تعالى لم يكن قادراً، ولا كان الكلام والفعل ممكناً له، ولم يزل كذلك دائماً مدّة، ثمّ إنّه تكلّم وفعل من غير سبب اقتضى ذلك، ومن غير أن يقوم بذاته فعل، بل فعله هو مفعوله.

وهذا قول طائفة: كالجهميّة، وأكثر المعتزلة، وسائر الأشعريّة؛ كأبي الحسن الأشعري[2]، ومن وافقه من أصحابه؛ كأبي المعالي[3]، وغيره،

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٤٧٥. وانظر نقض أساس التقديس له ـ مخطوط ـ ق٤٢٨/ب.

(٢) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص٥١.

(٣) الجويني. تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٢.

ومن وافقهم من الفقهاء؛ كابن عقيل[1] وغيره.

موقفهم من أفعال الله المتعدية:

يقول هؤلاء عن أفعال الله تعالى المتعدية؛ كالخَلْق، والرَّزق، والإحياء، والإماتة، . . إلخ: إنّ ذلك وُجِد بقدرته تعالى من غير أن يكون منه فعل قام بذاته عندهم.

بل حاله قبل أن يخلق، وبعد ما خلق سواء؛ لم يتجدّد عندهم إلا مُجرّد إضافة، أو مُجرّد نسبة، وهي أمر عدميّ لا وجودي[2]. .

وهذه الإضافة تُشبه الإضافة التي في أفعاله اللازمة جلّ وعلا ـ عندهم ـ ككلامه، واستوائه، ونزوله، ومجيئه، وإتيانه، ونحو ذلك. .

ويقولون عن هذه الأفعال اللازمة: هي معان تحدُث في المخلوقات من غير أن يقوم بالربّ تعالى فعل. .

فاستواء الله على عرشه: معنى قام في العرش يُسمّى استواءً، من غير أن تقوم بالله صفة الفعل، بل الأمر مجرّد نسبة وإضافة. .

وكذا في بقية أفعاله الاختياريّة اللازمة جلّ وعلا[3].

عمدة هؤلاء الأساسية في هذه القضيّة:

الشبهة الأساسية للأشعريّة ومن وافقهم في قولهم: الخلق هو

(١) تقدمت ترجمته ص٢١٨.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٤٢، ١٥٢. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٣١. والكيلانيّة ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٣٦.

(٣) انظر من كتب ابن تيمية: الكيلانيّة ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٣٦، ٤٣٧. وشرح حديث النزول ص٤٢، ٥٧، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٧، ١٧٤. وتلخيص كتاب الاستغاثة ص ١٧١ ودرء تعارض العقل والنقل ١٠/ ٢٢، ٢٣. ورسالة في الصفات الاختياريّة ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٦، ٢١، ٢٨ ـ ٣١ ـ ومجموع الفتاوى ٦/ ٢٣١، ٨/ ١٩، ١٦/ ٣٧٢ ـ ٣٧٥.

المخلوق، والفعل هو المفعول: قولهم:

قالوا: لو كان الله خالقاً بخلق؛ أو: لو كان الخَلْق غير المخلوق: لكان الخلق إمّا قديماً، وإمّا حادِثاً. .

فإن كان قديماً: لزم قِدَم المخلوق؛ لأنّهما مُتضايفان[1]؛ يُعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر. وهذا مُحال.

وإن كان حادِثاً: لزم أن تقوم به الحوادِث. .

ثُمّ ذلك الخلق يفتقر إلى خلق آخر؛ فيلزم التسلسل. وهو باطل[2].

وهذه الشبهة قد أجاب عنها السلف، وجمهور المسلمين بمنع مقدّماتها؛

فكلّ طائفة تمنع مقدّمة من هذه المقدّمات، وتُلزمهم ذلك إلزاماً لا محيد عنه.

أمّا المقدّمة الأولى؛ وهي قولهم لو كان الخَلْق قديماً، للزم قدم المخلوق:

فقد أجاب عنها من يقول: إنّ الخَلْق فعلٌ قديمٌ، وإن كان المخلوق حادِثاً. .

وهم الكُلابيّة، والماتريديّة، وأكثر الحنفيّة، وكثير من الفقهاء. .

---

(١) المتضايفان: هما المتقابلان، الوجوديان، اللذان يُعقل كلّ منهما بالقياس إلى الآخر؛ كالأبوّة والبنوّة؛ فإنّ الأبوّة لا تُعقل إلا مع البُنوّة، وبالعكس. (التعريفات للجرجاني ص٢١٧).

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: رسالة في الصفات الاختيارية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٢١، ومجموع الفتاوى ٦/ ٢٣١، ١٦/ ٣٧٧. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٢٧، ١٢٨، ٢/ ٣٧٧ ـ ٣٧٨، ٣٩٠. وشرح حديث النزول ص ١٥٣. وكتاب الصفدية ٢/ ١٣٠ ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٦٤.

فقالوا لهؤلاء: «بل هذا منقوضٌ على أصلكم؛ فإنكم تقولون: إنه يُريد بإرادة قديمة، والمُرادات كلّها حادثة. فإن كان هذا جائزاً، فلماذا لا يجوز أن يكون الخلق قديماً والمخلوق حادثاً؟ وإن كان هذا غير جائز، بل الإرادة تُقارن المُراد: لزم قيام الحوادث به. وحينئذٍ: فيجوز أن يقوم به خَلْقٌ مُقارن للمخلوق. فلزم فساد قولكم على التّقديرين»[1]؛ فالواقع أنكم «أنتم وافقتمونا على أنّ إرادته قديمة أزليّة مع تأخّر المُراد، كذلك الخلق هو قديم أزليّ، وإن كان المخلوق متأخِّراً. أو مهما قلتموه في الإرادة ألزمناكم نظيره في الخَلْق.

وهذا جوابٌ إلزاميّ جدليّ لا حيلة لهم فيه»[2].

فهؤلاء قد عارضوا قول الأشعريّة ومن وافقهم في الخَلْق والمخلوق، بقولهم في الإرادة والمُراد؛ فقالوا لهم: إن كنتم تُسلّمون لنا أنّ الإرادة قديمة، والمُراد حادث، فقولوا كذلك في الخلق والمخلوق؛ إذ نحن نقول في الخلق والمخلوق، ما قلتم أنتم في الإرادة والمُراد..

تعقيب:

صحيحٌ أنّ هذا الجواب الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إلزاميّ، ولكنّه لا يُلزم إلا الأشعريّة ومن وافقهم في حدوث المُراد..

أمّا الجهميّة والمعتزلة ـ وهم ممّن يقول: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول ـ: فهذا الجواب لا يُلزمهم؛ لأنّهم ينفون قدم الإرادة..

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٥/٤٢٧.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٥٣. وانظر من كتبه: منهاج السنة النبوية ١/١٢٨ ودرء تعارض العقل والنقل ١/٣٣٨، ٣٤٧. وكتاب الصفدية ٢/ ١٣٠، ١٣١. ورسالة في الصفات الاختيارية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٢١، . ومجموع الفتاوى ٦/ ١٤٨، ٢٣١، ٢٧٠، ٨/ ١٩، ١٦/ ٣٧٨.

وجواب الماتريديّة ومن وافقهم، وإن كان مُلزِماً للأشعريّة ومن وافقهم، إلا أنّه ليس بمستقيم..

لأنّ قولهم بأنّ الخَلْق قديم، والمخلوق حادث منفصل عنه؛ وليس الخلق هو المخلوق: سليم، إلا أنّ قولهم بنفي قيام صفة الخَلْق بالله تعالى عند حدوث المخلوق، أو عند فعل المُراد، وربطهم ذلك بالتكوين القديم: هو الباطل من قولهم..

ومثل هذا يُردّ عليهم فيه؛ بأن يُقال لهم: «إنّ التكوين القديم: إمّا أن يكون بمشيئته، وإمّا أن لا يكون بمشيئته. فإن كان بغير مشيئته: لزم أن يكون قد خلَق الخَلْق بلا مشيئته. وإن كان بمشيئته: لزم أن يكون القديم مُراداً. وهذا باطل. ولو صحّ لأمكن كون العالَم قديماً مع كونه مخلوقاً بخلقٍ قديم بإرادة قديمة. ومعلومٌ أنّ هذا باطل، **ولهذا كان كلّ من قال: القرآن قديم، يقولون: تكلّم بغير مشيئته وقدرته.** فالمفعول المُراد لا يكون إلا حادِثاً، وكذلك الفعل المُراد لا يكون إلا حادِثاً»[1].

وقد ردّ شيخ الإسلام رحمه الله على كلا القولين ـ قول الماتريديّة ومن وافقهم، وقول الأشعريّة من وافقهم ـ مُبيّناً فسادهما، وتعارضهما مع ما يُعلم ببديهة العقول؛ فذكر أنّ كلا القولين باطل ببديهة العقل؛ إذ «الإرادة والخلق من الأمور الإضافيّة، وثبوت إرادة بلا مُراد، وخلق بلا مخلوق ممتنع»[2].

فاجتماع الإرادة أو الخلق مع القدرة ـ وهو ما أطلق عليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله اسم المؤثِّر التامّ ـ يستلزم وجود المُراد أو المخلوق ـ وهو الأثر ـ عقبه لا محالة.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٣٧٨، ٣٧٩. وانظر: دقائق التفسير له ٥/٢٢٨، ٢٢٩.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٣٧٩، ٣٨٠. وانظر: دقائق التفسير له ٥/٢٢٩.

فالذي عليه أئمة أهل العلم أنّ: «التأثير التامّ يستلزم وجود الأثر عقبه، لا معه في الزمان، ولا متراخياً عنه. فمن قال بالتراخي من أهل الكلام، فقد غلط. ومن قال بالاقتران ـ كالمتفلسفة ـ فهم أعظم غلطاً»[1].

وأمّا القول بأن الأثر يُوجد عقب التأثير التامّ: فهو الذي يدلّ عليه السمع والعقل:

قال الله تعالى: ﴿**إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كون فيكون**﴾[2]؛ والفاء للتعقيب.

«والعقلاء يقولون: قطعته فانقطع، وكسرته فانكسر، وطلَّق المرأةَ فطلقت، وأعتق العبد فعتق؛ فالعتق والطلاق يقعان عقب الاعتاق والتطليق، لا يتراخى الأثر، ولا يقارن وكذلك الانكسار والأنقطاع مع القطع والكسر. وهذا ممّا يُبيِّن أنّه إذا وُجد الخلق لزم جود المخلوق عقبه؛ كما يُقال: كوَّن الله الشيء فتكوَّن؛ فتكوُّنه عقب تكوين الله، لا مع التكوين، ولا متراخياً. وكذلك الإرادة التامّة مع القدرة تستلزم وجود المراد المقدور؛ فهو يُريد أن يخلق، فيوجد الخلق بإرادته وقدرته، ثمّ الخلق يستلزم وجود المخلوق، وإن كان ذلك الخلق حادِثاً بسبب آخر يكون هذا عقبه. فإنّما في ذلك وجود الأثر عقب المؤثر التامّ، والتسلسل في الآثار. وكلاهما حقّ، والله أعلم»[3].

ومسألة التسلسل سيكون الكلام عنها عقب الانتهاء من هذه المسألة إن شاء الله تعالى.

أمّا قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: وإن كان ذلك الخلق حادِثاً بسبب آخر يكون هذا عقبه: فهو إشارة منه إلى أنّ وجود الخلق

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨١.	(٢) سورة يس، الآية ٨٢.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨١، ٣٨٢.

يتقدّم وجود المخلوق البائن عنه، ونفس الإرادة مع القدرة تقتضي وجود الخلق، كما تقتضي وجود الفعل والكلام ونحو ذلك..

فهذا الخلق الذي قام بالله تعالى قبل وجود المخلوق لا يفتقر إلى خلق آخر، بل يفتقر إلى ما به يحصل ويوجد؛ وهو الإرادة المتقدّمة[1]..

والغَرَض من هذا الكلام: التدليل على بُطلان المقدّمة الأولى للشبهة التي حملت المبتدعة على القول بأنّ الخلق هو المخلوق..

وهذه المقدّمة الأولى هي قولهم: لو كان الخلق قديماً للزم قدم المخلوق..

فقد أبطلها شيخ الإسلام بذكر معارضة الماتريديّة للأشعريّة بالإرادة، ثمّ كرّ على مذهب كلتا الطائفتين بالإبطال والتفنيد..

وأمّا المقدّمة الثانية؛ وهي قولهم لو كان الخَلْق حادِثاً، للزم قيام الحوادِث، وهو ممتنع:

فهذه المقدّمة قد منعهم منها: «السلف، وأئمّة أهل الحديث، وأساطين الفلاسفة، وكثير من متقدّميهم ومتأخّريهم، وكثير من أهل الكلام؛ كالهشاميّة والكرّاميّة. وقالوا: لا نُسلِّم انتفاء اللازم»[2].

وكلّ هؤلاء قالوا بجواز قيام حوادِث بذات الله تعالى لا ابتداء لها..

فالكراميّة، ومن وافقهم مثلاً: مع تصحيحهم لدليل الأعراض، وأخذهم به، إلا أنّهم يقولون بقيام الأمور الاختياريّة بذات الله تعالى..

وهم يقولون: الخلق غير المخلوق..

وهذا لا غُبار عليه..

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨٢.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيميّة ص١٥٣.

وقولهم هذا مُوافق لأهل السنّة..

إلا أنّ المآخذ عليهم في مسالة التأثير؛

أ ـ إذ هؤلاء يقولون: الخلق حادثٌ بلا سبب يُوجب حدوثه..

وهذا ممتنع؛ فهم بذلك ما أثبتوا خالقاً[1].

وقالوا: إنّ الموجب للتخصيص بحدوث ما حدث دون غيره: هو إرادة قديمة أزليّة تُخصِصّ ما قام بالله من أفعال وما خلقه..

وهم يقولون: تلك الإرادة قديمة أزليّة لم تزل على نعت واحد، ثمّ وجدت الحوادث بلا سبب أصلاً، ويقولون: من شأن هذه الإرادة أن تُخصِصّ مثلاً على مثل، ومن شأنها أن تتقدّم على المراد تقدّماً لا أوّل له..

وهذه الصفات الثلاث للإرادة صفات باطلة يُعلم بصريح العقل أنّ الإرادة لا تكون هكذا.

وقد تقدّم إبطال هذه الصفات[2].

ب ـ والكرّاميّة لم يلتزموا التسلسل في الآثار..

وهذا يظهر في تفريقهم بين الحادث والمُحدَث؛ فيُسمّون ما قام بالله تعالى؛ من كلام ونحوه: حادِثاً، ولَا يُسمّونه مُحدَثاً؛ لأنّهم يقولون: الحادث يحدث بقدرته ومشيئته كالفعل، وأمّا المُحدَث: فيفتقر إلى إحداَث؛ فيلزم أن يقوم بذات الله إحداث غير المُحدَث، وذلك الإحداث يفتقر إلى إحداث فيلزم التسلسل.

«وأمّا غير الكرامية من أئمّة الحديث والسنة والكلام: فيُسمّون ذلك

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٤٥٧.

(٢) انظر: ص ١٨٢ ـ ١٨٤ من هذا الجزء.

مُحدَثاً؛ كما قال: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾[1]»[2].

وليس كلّ مُحدَث مخلوقاً[3].

والقصد من ذكر مذهب الكرّاميّة: التدليل على أنّ الأشعريّة ومن وافقهم قد خُولفوا من أصحاب دليل الأعراض أنفسهم؛ فمن أصحاب الدليل من يُجيز قيام الحوادِث بذات الله تعالى ولا يمنعه..

والسلف رحمهم الله تعالى حين قالوا بقيام الأفعال الاختياريّة المتعلّقة بمشيئة الله وقدرته بذاته جلّ وعلا، اتّبعوا ما تواتر من النصوص الشرعيّة في إثبات ذلك..

والحدوث، والحادِث عندهم، يختلف معناه عن اصطلاح هؤلاء المتكلّمين..

فالعرب كلّهم يُسمّون ما تجدّد حادِثاً[4].

وهم يُسمّونه كذلك؛ فلا يقولون إنّ كلّ حادِث مخلوق؛ كصنيع المبتدعة، بل يقولون: الحوادِث تنقسم إلى ما يقوم بذات الله متعلّقاً بقدرته ومشيئته؛ ومنه خلقه للمخلوقات، وإلى ما يقوم بائناً عنه؛ وهو هذا المخلوق[5].

وعلى هذا فلفظ الحادِث من الألفاظ المجملة التي يُستفصل عن مُراد قائليها..

ومُراد هؤلاء المبتدعة من نفي قيام هذا المعنى بالله تعالى: أن لا تقوم

---

(١) سورة الأنبياء، جزء من الآية ٢.
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨٣.
(٣) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ١٥٩. وعلم الحديث له ص ٢٩١.
(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٧٤، ٣٧٥. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٣٢٠.
(٥) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٢٠.

به صفة من صفاته الاختياريّة؛ بزعمهم أنّها حادثة؛ لأنّها وُجدت بعد العدم - عندهم.

وهذا باطل؛ فهذه الصفات والأفعال لم تكن مفقودة أزلاً، بل نوع الصفة أزليّ، وإن لم توجد آحاده أزلاً، بل لمّا وُجدت تجدّدت آحادها مع قِدَم نوعها؛ فلا يُقال وُجدت بعد العدم..

فكلّ مخلوق، فهو مُحدَث مسبوق بعدم نفسه..

وهذه الصفات لم تُسبق بعدم..

بل الله بصفاته قديم أزليّ جلّ وعلا.

فإذا قيل: لم يزل خالقاً؛ فإنّما يقتضي قِدَم نوع الخلق. ودوام خالقيّته تبارك وتعالى لا يقتضي قِدَم شيء من المخلوقات[1].

وأمّا المقدّمة الثالثة؛ وهي قول الأشعريّة، ومن وافقهم: لو كان الخلق حادثاً؛ فمُحال ألاّ تقوم بالله الحوادث:

«فهذا لم يمنعهم إيّاه إلا طوائف من أهل الكلام؛ من المعتزلة وغيرهم؛ فمنهم من قال: بل الخلق يقوم بالمخلوق، ومنهم من يقول: بل الخلق ليس في محلّ؛ كما يقول المعتزلة البصريّون: فعل بإرادة لا في محلّ»[2].

فهؤلاء الذين خالفوا الأشعريّة ومن وافقهم في هذه القضيّة، هم ممّن يقول بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، وينفي صفات الربّ العلاّم، ويقولون: الخلق هو المخلوق؛ لكنّهم ينفون قيام صفة الخلق بالخالق جلّ وعلا؛ فيجعلون الخلق: إمّا معنى قام بالمخلوق، أو معنى قام لا في محلّ.

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٩٥. وشرح حديث النزول له ص٤٣.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٥٣.

وهذا فرار منهم عن قيام الحوادثِ في ذاته جلّ وعلا لئلا يكون محلاً لها.

وقولهم هذا ممتنع لم يُعرف عن أحدٍ من طوائف هذه الأمّة عداهم[1].

ولو مثّلنا لصفات الله المتعلّقة بمشيئته وقدرته بصفة الكلام؛ لوجدنا هؤلاء ـ المعتزلة ومن وافقهم ـ يقولون: كلام الله تعالى ليس قائماً بذاته، بل هو قائم بالمخلوق..

لذلك قالوا عن كلام الله تعالى: إنّه مخلوق منفصل عنه؛ فإذا قالوا إنّ الله تكلّم، فمُرادهم أنّه خلق كلاماً منفصلاً عنه[2].

وقد تقدّم ذكر بُطلان مذهبهم هذا[3].

* وقول الأشعرية: مُحال ألاّ يقوم به الخلق إن كان حادثاً: قول صحيح؛ فلا يصحّ عقلاً ولا شرعاً ألا تقوم بالله تعالى الأفعال المتعلّقة بمشيئته وقدرته؛ فـ «الشرع والعقل يدلّ على أنّ حال الخالق، والرازق، الفاطر، المحيى، المميت، الهادي، النصير؛ ليس حاله في نفسه كحاله لو لم يُبدِع هذه الأمور. ولهذا قال سبحانه وتعالى: ﴿ **أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ** ﴾[4]؛ فالفرق بين الخالق وغير الخالق، كالفرق بين القادر وغير

---

(١) انظر من كتب ابن تيمية: شرح حديث النزول ص١٥٣ ورسالة في الصفات الاختياريّة ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٢١، ٢٩. وكتاب الصفديّة ٢/ ١٣١. ومنهاج السنة النبوية ١/ ١٢٨. وتلخيص كتاب الاستغاثة ص١٧٢. ومجموع الفتاوى ٦/ ١٤٨، ٢٣١، ٨/ ١٩، ١٦/ ٣٧٤.

(٢) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٥. وتلخيص كتاب الاستغاثة له ص ١٧١.

(٣) تقدم في الجزء الأول ص٦٧ ـ ٧٠ من هذه الأطروحة.

(٤) سورة النحل، جزء من الآية ١٧.

القادر»[1].

*** وأمّا المقدّمة الرابعة؛ وهي قولهم: لو كان الخلق حادثاً، لافتقر إلى خلق آخر:**

فقد منعهم من ذلك عامّة من يقول بخلقٍ حادث؛ من أهل الحديث، والكلام، والفلسفة، والفقه، والتصوّف، وغيرهم؛ كالهشامية، والكرّامية، ومن وافقهم، والسلف رحمهم الله كلّهم؛ فإنّهم قالوا: «إذا خلق السموات والأرض بخلقٍ، لم يلزم أن يحتاج ذلك الخلق إلى خلق آخر، ولكنّ ذلك الخلق يحصلُ بقدرته ومشيئته، وإن كان الخلق حادثاً والدليل على فساد إلزامهم: أن الحادث: إما أن يكفي في حصول القدرة والمشيئة، وإمّا أن لا يكفي؛ فإن لم يكف ذلك: بطل قولهم: أن المخلوقات تحصل بمجرد القدرة والإرادة بلا خلق. وإذا بطل قولهم، تبيّن أنّه لا بُدّ للمخلوق من خالق خلقه، وهو المطلوب. وإن كفى في حصول المخلوق القدرة والمشيئة، جاز حصول الخلق الذى يخلق به المخلوقات والقدرة والمشيئة، ولم يَحْتَجْ إلى خلق آخر. فتبين أنّه على كل تقدير: لا يلزم أن يُقال: خُلقت المخلوقات بلا خلق. بل يجوز أن يُقال: خُلقت بخلق وهو المطلوب»[2].

فهؤلاء الذين يقولون: إن الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول، ويمنعون أن يكون غيره لئلا يكون حادثاً؛ فيكون مفتقراً إلى إحداث آخر: هم فى الأصل يقولون: المخلوقات كلّها حادثة، ولاتحتاج إلى خلق حادث..

(١) الكيلانية لابن تيمية ـ ضمن مجموع الفتاوى ـ ١٢/٤٣٧. وانظر: تلخيص كتاب الاستغاثة له ص ٢٢٣.

(٢) شرح حديث النزول ص ١٥٤.

فلم لا يُجوّزون أن تكون هذه المخلوقات مخلوقة بخلق حادث، وهذا الخلق الحادِث لا يحتاج إلى خلق آخر..

«ومعلومٌ أنّ حدوثها بخلق حادث أقرب إلى المعقول من حدوثها كلّها بلا خلق أصلاً؛ فإن كان كل حادث يفتقر إلى خلق، بطل قولكم. وإن كان فيها ما لا يفتقر إلى خلق جاز أن يكون الخلق نفسه لا يفتقر إلى خلق آخر»[1].

فهذا الجواب قد عارض فيه شيخ الإسلام رحمه الله قول الأشعرية بالخلق بقولهم بالقدرة؛ فبيَّن لهم أنهم كما يقولون: إنّ المخلوقات تحصل منفصلة عن الله تعالى بعد أن لم تكن بقدرته تعالى، دون أن تفتقر إلى خلق عنده؛ فأن لا يفتقر الخلق الذي به خلق المخلوق إلى خلق أولى..

وهذا الجواب الذى ذكره شيخ الإسلام رحمه الله من أجوبة الكرّامية وغيرهم لهؤلاء؛ فقد قالوا لهم: إنكم تقولون: «إن المخلوقات المنفصلة تحدث بلا حدوث سبب أصلاً.

وحينئذ فالقول بحدوث الخلق الذي به تحصل المخلوقات بلا حدوث سبب أقرب إلى العقل والنقل. وهذا جواب لازم على هذا التقدير ـ تقدير قيام الأمور الاختياريّة»[2].

فإذا كان المنفصل يحصل بمجرّد القدرة، فالمتّصل به أولى[3].

فهذا الخلق الذي قام بالله تعالى قبل وجود المخلوق لا يفتقر إلى

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٥/ ٤٢٧، ٤٢٨.

(٢)مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨٣.

(٣) انظر من كتب ابن تيمية: شرح حديث النزول ص ١٥٣. ورسالة في الصفات الأختياريّة ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٢٩. وكتاب الصفدية ٢/ ١٣١. ومنهاج السنة النبوية ١/ ١٢٨، ٥/ ٤٢٧، ٤٢٨. ومجموع الفتاوى ٦/ ٢٣١، ٨/ ١٩، ١٦/ ٣٧٤.

خلق آخر، بل يفتقر إلى ما به يحصل ويوجد؛ وهو الإرادة المتقدمة[1].

فبطل بذلك ما توهمّه هؤلاء من افتقار الخلق إلى خلق آخر لو كان الخلق حادثاً، وبإبطاله يبطل التسلسل المزعوم..

إلاّ أنّ إبطاله التسلسل تفصيلاً سيأتى بعون الله في المسألة اللاحقة..

ولكنّ إبطال هذا القول: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول؛ بإبطال مقدّماته، والإجهاز عليها، لا يكفي وحده، بل لا بُدّ من ذكر القول البديل، الذى عليه الدليل..

الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول: هو القول الحق في هذه القضية:

أكثر المسلمين يقولون: الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول.

فيُفرقون بينهما..

وهذا هو قول أهل العلم قاطبة؛ كما ذكر الإمام البُخاريّ رحمه الله تعالى..

يقول رحمه الله :(وقال أهل العلم: التخليق فعل الله، وأفاعيلنا مخلوقة لله، لقوله تعالى: ﴿ **وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ . أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ**﴾[2].

يعني السرّ والجهر من القول. ففعل الله صفة الله، والمفعول غيره من الخلق)[3].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨٢.

(٢) سورة تبارك، الآية رقم ١٣، وجزء من الآية ١٤.

(٣) خلق أفعال العباد للبخاري ص ١١٢.

وهم بقولهم: الخلق غير المخلوقُ يُثبتون ثلاثة أشياء؛ يثبتون الخالق تعالى، ويثبتون صفة الخلق ، ويُثبتون قيام صفة الخلق بالله تعالى؛ كغيرها من الصفات . .

فيقولون في الخلق مثل قولهم في الكلام والاستواء والنزول والمجيء والإتيان، وغير ذلك من صفات الأفعال التي تقوم بالربّ جلّ وعلا[(١)].

فيُثبتون لله تعالى أفعاله المتعدية، كما أثبتوا أفعاله اللازمة؛ فهو سبحانه إذا شاء خلق، وإذا شاء لم يخلق. وإذا شاء تكلّم، وإذ شاء لم يتكلم، يُحبّ من يشاء وقت يشاء، ويسخط على من يشاء وقت يشاء، ويرضى عمّن يشاء وقت يشاء، . . وهكذا في سائر أفعاله المتعلقة بمشيئته وقدرته جلّ وعلا[(٢)].

فالتفريق بين الخلق والمخلوق هو قول السلف رحمهم الله أجمعين، وقول أكثر المسلمين . .

وعلى هذا التفريق يدلّ صريح المعقول؛ «فإنه قد ثبت بالأدلة السمعية والعقلية أن كل ما سوى الله مخلوق، محدث، كائن أن لم يكن، وأنّ الله انفرد بالقدم[(*)] والأزلية. وقد قال تعالى: ﴿**الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ**﴾[(٣)] ؛ فهو حين خلق السموات والأرض

(١) انظر بعض الأدلة السمعية على إثبات أفعال الله الاختيارية فى درء تعارض العقل لابن تيمية ٢/١١٥ ـ ١٤٧.

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: رسالة في الصفات الاختيارية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/١٩، ٢٠. والنبوات ص ٦٦. وتلخيص كتاب الاستغاثة ص ١٧١، ٢٢٣. والكيلانيّة ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/٤٣٥، ٤٣٦. وشرح حديث النزول ص ١٥٢ وكتاب الصفدية ١/١٥٣. ومجموع الفتاوى ٦/٢٩٨، ٨/٢٠، ١٦/٣٧٣، ٣٧٥. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/٢٦٥، ١٠/٢٢. ومنهاج السنة النبوية ٣/١١٢، ١١٣.

(*) السلف رحمهم الله استخدموا هذا اللفظ فى باب الإخبار ، وليس فى باب الوصف.

(٣) سورة الفرقان، جزء من الآية ٥٩. وسورة السجدة ، جزء من الآية ٤.

ابتداءً: إمّا أن يحصل منه فعل يكون هو خلقًا للسموات والأرض. وإمّا أن لا يحصل منه فعل، بل وجدت المخلوقات بلا فعل. ومعلومٌ أنه إذا كان الخالق قبل خلقها، ومع خلقها سواء: لم يجز تخصيص خلقها بوقت دون وقت بلا سبب يوجب التخصيص.

وأيضاً: فحدوث المخلوق بلا سبب حادِث ممتنع في بداية العقول. وإذا قيل: الإرادة والقدرة خصَّصت، قيل: نسبة الإرادة القديمة إلى جميع الأوقات سواء. وأيضاً: فلا تعقل إرادة تخصصّ أحد المتماثلين إلا بسبب يوجب التخصيص. وأيضاً: فلا بُدّ عند وجود المُراد من سبب يقتضي حدوثه، وإلا فلو كان مجرّد ماتقدّم من الإرادة والقدرة كافياً، للزم وجوده قبل ذلك؛ لأنّه مع الإرادة التامّة، والقدرة التامّة يجب وجود المقدور»(١).

وذا الذي ذكره شيخ الإسلام رحمه الله من الأدلة العقلية على أنّ الخلق غير المخلوق.. فلا بُدّ عند وجود المخلوق من سبب يقتضي وجوده؛ لأنّ حدوث المخلوقات بلا سبب حادِث ممتنع في بديهة العقول..

وهذا يقتضي أنّ هذه المخلوقات قد وُجدت بفعل قام بالله تعالى، به خلق المخلوقات:

تنبيه على زلة صدرت عن الأشعرية بسبب هذه القضية:

الأشعريّة يقولون: إنّ الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق:

وهم يقولون أيضاً: إنّ فعل العبد مخلوق لله تعالى..

---

(١) رسالة في الصفات الأختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٢٠، ٢١. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٣٠، ٢٣١.

فيلزمهم على ذلك أن يقولوا: إنّ فعل العبد هو فعل لله . .

وإذا كان فعله فعلاً لله، لم يكن فعلاً له؛ لأنّ الفعل الواحد لا يكون فعلاً لفاعلَيْن. . (ولهذا قامت الشناعة عليهم من جماهير الناس؛ المثبتين للقدر، والنافين له. . وأرادت القدرية؛ من المعتزلة والشيعة وغيرهم بهذه الزلّة من هؤلاء أن يتوسّلوا بذلك إلى إبطال قول أهل السنّة في القدر، وأنّ الله لم يخلق أفعال العباد؛ لأنّ جمهور المعتزلة يقولون أيضاً: إنّ الخلق هو المخلوق. فإذا كان العبد فاعلاً لفعله، امتنع أن يكون مخلوقاً لله؛ إذ المخلوق هو الخلق، والمفعول هو الفعل عندهم؛ كما هو كذلك عند الأشعرية. فلما اتفق هذان الفريقان على أنّ الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول : تباينوا في مسألة أفعال العباد تبايناً صاروا فيه على طرفي نقيض؛ هؤلاء يقولون: ثبت أنّ العبد فاعل لفعله؛ فلا يكون فعله فعلاً لله؛ فلا يكون خلقًا لله؛ فلا يكون مخلوقاً لله. وهؤلاء يقولون: ثبت أنّ الله خالق كلّ شيء من أفعال العباد وغيرها؛ فلا يكون في الوجود ماهو فعل ولا مفعول لغير الله؛ إذ الفعل هو المفعول؛ فلا تكون حركات العباد فعلاً لهم، بل لله تعالى)[1].

فهؤلاء ـ أعني الأشعرية ـ لم يقولوا بأنّ العباد فاعلون لأفعالهم حقيقةً، ولكن يقولون: هم مُكتسبون لها. .

ولو طولبوا ببيان الفرق بين الفعل والكسب، لم يذكروا فرقاً معقولاً. .

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/١٥٢، ١٥٣. وانظر من كتب ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٦/٣١٦، ٣١٧ ومنهاج السنة النبوية ٢/٢٩٦، ٢٩٧.

لذلك عُدّ «كسب الأشعري» : من عجائب الكلام[1].

وقد أوقعهم في هذه الأغلوطة التي هي مُكابرة للحسّ، ومخالفة للعقل والشرع: قولهم الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول. .

«وأمّا جمهور الخلق؛ من أهل السنّة وغيرهم، فيقولون: إنّ الخلق غير المخلوق، وفعل الله القائم به ليس هو مفعوله المنفصل عنه. ويقولون: أفعال العباد مخلوقة لله مفعولة له؛ لا أنّها نفس خلقه ونفس فعله. وهي نفس فعل العبد؛ فهي فعل العبد حقيقة ومجازاً)[2].

* وبهذه الردود من شيخ الإسلام رحمه الله تعالى تبين بطلان مذهب جمهور المعتزلة، والأشعرية، ومن وافقهم في الخلق والمخلوق. .

واتّضح أنّ القول بأنّ الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، هو القول الحقّ الذي تضافرت على تأييده الأدلة السمعية والعقليّة، وهو القول الذي لا ينفي عن الله تعالى صفة الخالقيّة، وغير ذلك من صفاته الفعليّة المتعلقة بمشيئته وقدرته جلّ وعلا. .

---

(١) كما قيل: عجائب الكلام ثلاثة: أحوال أبي هاشم، وطفرة النظام، وكسب الأشعري (انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/١٢٧، ٢/٢٩٧. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/٤٤٤، ٨/ ٣٢٠.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/١٥٣. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/٢٩٨.

المسألة الثانية: مسألة تسلسل الحوادث، وقول المبتدعة بامتناع حوادث لا أول لها:

* هذه المسألة من أطول المسائل التي ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في كتبه..

وقد أطال فيها النَّفَس جداً..

ووصف المباحث التي اشتملت عليها بأنّها مباحث عويصة، تحار فيها العقول[1].

وممّا لاشكّ فيه أنّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى مع المتكلّمين في قولهم بحدوث العالم..

بل إنّ هذا ما قررّه في مواضع عديدة من كتبه رحمه الله.

لكنّه ضدّهم في الاستناد إلى هذا الأصل: (منع حوادِث لا أوّل لها) في تعطيل صفات الباري جلّ وعلا؛ جُلّها، أو كلّها..

فحدوث العالم، وافتقار المحدَث إلى محدِثٍ من الأمور البديهية، والمسائل الجلية..

فبلا ريب أن هذه المحدَثات المشاهَدة قد أوجدها موجد، وأحدثها خالق عظيم؛ هو الله تبارك وتقدس..

والطرق الشرعّية في إثبات ذلك كثيرة جداً، وفيها غُنية عمّا أحدث المبتدعة من طرق بَنَوْا عليها ما يُعارض الكتاب والسنّة..

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٢٩٩.

فأصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام لم يسلكوا الطرق الشرعيّة في إثبات حدوث العالم، والاستدلال بحدوثه على الصانع جلّ وعلا، بل سلكوا هذه الطريق البدعيّة الصعبة المعتاصة؛ فالتزموا لوازمها. .

ومن لوازمها: الأصل الجهمي: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. .

* وأصحاب الدليل المتمسكون بهذا الأصل يعلمون أنه يستلزم امتناع حوادث لا أول لها؛ لأن القول بوجود حوادث لها أول ينافي حدوث العالم، وبالتالي يُعارض الدليل الذي أثبتوا به حدوث العالَم. .

فمنعوا لأجل ذلك تسلسل الحوادث. .

إذ أنّ الفلاسفة القائلين بقدم العالم أوردوا عليهم اعتراضهم المشهور: أليس الله تعالى بقادر على الخلق قبل خلق العالم؟. .

فأجابوا بامتناع تسلسل الحوادِث في الماضي.

لفظ التسلسل من الألفاظ المجملة:

والحق أن إطلاق منع التسلسل: غير مسلم لهم. .

إذ لفظ التسلسل إذا أُطلق يراد به معنيان[1]:

التسلسل المتنازع فيه.

التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء.

* وعلى هذا، فالتسلسل له معنيان:

---

(١) انظر من كتب ابن تيمية: كتاب الصفدية ١/ ٤٩، ٢/ ١٢٠.

* (١) أحدهما : تسلسل في الفاعلين، أو في العلل الفاعلة. .

* أمّا التسلسل في الفاعلين: فهو أن يقال: للخالق خالق، وللخالق خالق، وهكذا. أو لفاعل العالم فاعل، وللفاعل فاعل، ولذلك الفاعل فاعل، وهلمَّ جرًا. .

* وأمّا التسلسل في العلل الفاعلة: فهو أن يقال: للخلق خلق، ولهذا الخلق خلق، ولذلك الخلق خلق، وهكذا. أو لا يكون فعل أصلاً حتى يكون قبله فعل ما.

(وهذا ممتنع لذاته؛ فإنه يستلزم وجود الشي قبل وجوده. ووجوده قبل وجوده يقتضي أن يكون موجوداً معدوماً، وهذا جمع بين النقيضين. ولهذا استدلّ غير واحد من أئمة المسلمين على أن كلام الله غير مخلوق بقوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾[١]. فإن النص دل على أنه لا يخلق شيئاً حتى يقول له: «كن» فيكون، فلو كان «كن» مخلوقاً، لزم أن يخلقه بكن، وكذلك هذا يجب أن يكون مخلوقاً بكلمة أخرى. وهذا يستلزم التسلسل في أصل الخلق. .)[٢].

فلو كانت «كن» مخلوقة، لزم أن لا يخلق شيئاً أصلاً، فإنه لا يخلق شيئاًحتى يقول «كن»، ولا يقول «كن» حتى يخلقها؛ فلا يخلق شيئاً. .

وهذا التسلسل ممتنع لذاته ـ كما مرّ ـ «فإنه إذا لم يخلق شيئاً أصلاً، حتى يخلق قبل ذلك شيئاً آخر، كان هذا ممتنعاً لذاته، فكان وجود

---

(١) سورة يس، الآية ٨٢.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ١٢١. وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨٧.

مخلوق قبل أن يوجد مخلوق أصلاً فيه جمع بين النقيضين؛ بخلاف ما إذا قيل: إنه لا يخلق مخلوقاً معيناً حتى يخلق مخلوقاً معيناً؛ فإن هذا ليس بممتنع؛ كما أنه لا يخلق المولود من غيره حتى يخلق الولد)[1].

فهذا هو التسلسل في العلل الفاعلة؛ وهو ممتنع كما تقدم.

ومثل هذا في الامتناع، بل أشد منه امتناعاً: التسلسل في الفاعلين؛ الذي سبقت الإشارة إليه؛ وهو أن يكون لكلّ حادث فاعلاً، وللفاعل فاعلاً، ولذلك الفاعل فاعلاً، وهكذا.. أو يكون لكل محَدث محدِثاً، وللمحدِث محدِثاً، ولذلك المحدِث محدِثاً، وهكذا إلى آخر ما لا يتناهى.

وهذا النوع من التسلسل ممتنع أيضاً..

فتبين أن التسلسل في الفاعلين، أو في العلل الفاعلة ممتنع[2].

وامتناعه من وجوه:

(منها: وجود ما لا يتناهى في آنٍ واحدٍ؛ وهذا ممتنع مطلقاً.

ومنها: أنّ كل ما ذكر يكون محدثاً، لا ممكناً. وليس فيها موجود بنفسه ينقطع به التسلسل)[3].

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/١٢١، ١٢٢.

(٢) انظر في التسلسل الممتنع: كتب ابن تيمية التالية: درء تعارض العقل والنقل ١/٣٢١، ٣٢٢، ٣٤٤، ٣٦٣ ـ ٣٦٦، ٢/٢٨٢ ـ ٢٨٨، ٣/١٤٤. وكتاب الصفدية ١/١١، ٤٩، ٢/٦٩، ٧١، ١٢١، ١٢٢. ومجموع الفتاوى ٦/٢٣١، ٨/٣٨١.. ٨/٣٨١، ١٦/٣٨٦ ـ ٣٨٧. ومنهاج السنة النبوية ١/٢١٦، ٤٣٦، ٣/١٢١. ورسالة في الصفات الاختيارية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٢٢.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٣٨٦.

وهذا التسلسل هو الذي أمرنا رسول الله ﷺ بالاستعاذة منه في قوله في الحديث الصحيح: « **يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُم، فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ كَذَا؟ فَيَقُولُ: الله. فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ الله؟ فَإِذَا وَجَدَ أَحَدَكُم ذَلِك، فَلْيَسْتَعِذْ بِالله، وَلْيَنْتَه**»[1].

وفي حديث آخر: «**لا يزال الناس يتساءلون، حتى يقولوا: هذا الله خلق كل شيء، فمن خلق الله؟**»[2].

وهذا لكون الوسواس الشيطاني الباطل لا يقف عند حدّ الموجود الممكن المحدث، بل يتعداه إلى الواجب القديم الخالق جلّ وعلا..

فالفاعل منّا، وإن حدثت فيه حركة، فالمحدِث [3] لها غيره، وخالق العالم لا محدث لفعله إلا هو..

فذاتنا محدثة أحدثها غيرنا، وهو الله سبحانه وتعالى، (وهو سبحانه قديم واجب الوجود، رب كل شيء ومليكه، هو الخالق، وما سواه مخلوق؛ ولهذا كان السؤال عن: من خلق الله؟ منتهى مسائل الشيطان التي يضل بها الإنسان، مع ظهور فسادها بالبرهان)[4].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ٢/ ٤٣٨، ك بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده. ومسلم في صحيحه ١/ ١٢٠، ك الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها. كلاهما أخرجاه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ مقارب.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ٤/ ٣٦٢، ك الاعتصام، باب مايُكره من كثرة السؤال، ومن تكلف ما لا يعنيه، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه بلفظ مقارب ومسلم في صحيحه ١/ ١٢٠، ١٢١ ، ك الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان، ومايقوله من وجدها، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ مقارب.

(٣) الخالق، لا الفاعل.

(٤) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٣٠٤.

لذلك أجمع العقلاء على منع هذا التسلسل . .

(٢) الثاني : التسلسل في الآثار:

ومثال هذا النوع من التسلسل: وجود حادث، وقبله حادث، وهكذا - في الماضي - .

أو: وجود حادث، وبعده حادث، وهكذا- في المستقبل - .

فإذا قال الله تعالى عند إيجاده للموجود: «كن»، وقبل «كن» قال: «كن» أخرى عند إيجاد موجود قبله، وقبل «كن»: «كن»، وهكذا؛ «فهذا ليس بممتنع؛ فإنّ هذا تسلسل في آحاد التأثير، لا في جنسه؛ كما أنّه في المستقبل يقول: «كن» بعد «كن»، ويخلق شيئاً بعد شيء إلى غير نهاية. فالمخلوقات التامّة يخلقها بخلقه، وخلقُهُ: فعلُهُ القائم به، وذلك إنّما يكون بقدرته ومشيئته»[١].

وهذا النوع من التسلسل جائز عند أكثر العقلاء؛ من أئمة أهل الملل، وأئمة الفلاسفة، وغيرهم[٢].

وليس يُفهم من هذا وجود المفعولات أزلاً مع الله تعالى؛ فما من مفعول ولا فعل إلا وهو حادث كائن بعد أن لم يكن؛ «فليس مع الله في الأزل شيء من المفعولات ولا الأفعال؛ إذ كان كلّ منهما حادثاً بعد أن يكن. والحادث بعد أن لم يكن لايكون مقارناً للقديم الذي لم يزل »[٣].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٣٨٧.

(٢) انظر في التسلسل الجائز: كتب ابن تيمية التالية: مجموع الفتاوى ٦/٢٣١، ٢٣٢، ٨/٣٨١، ١٦/٣٨٢، ٣٨٧. ودرء تعارض العقل والنقل ١/٣٢١، ٣٤٥، ٣٤٦، ٢/٢٦٧، ٢٨٨، ٣/١٤٤. وكتاب الصفدية ٢/٦٩، ٧١. ورسالة في الصفات الاختيارية - ضمن جامع الرسائل ٢/٢٢. ومنهاج السنة النبوية ١/١٢٩، ٢١٦، ٤٣٦.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/٢٦٧.

والسلف رحمهم الله يجيزون هذا النوع من التسلسل، ويَرَوْن أنّ إثباته ضروريّ لإثبات أفعال الله تعالى الاختياريّة..

وعلى هذا النوع يشهد قولهم: لم يزل الله فاعلاً بمشيئته وقدرته، أو لم يزل متكلماً بمشيئته وقدرته، ولا نهاية لكلماته؛ كما أخبر جلّ وعلا: **﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾**[1].

فكلمات الله لا نهاية لها. وهذا هو التسلسل الجائز..

وهو كالتسلسل في المستقبل؛ لأن نعيم الجنّة لانفاد له..

وليس هذا تسلسلاً في الفاعلين، أو العلل الفاعلة ـ فإنّ ذاك ممتنع، وإنما هو تسلسل في الآثار[2].

وليس يفُهم من قول السلف رحمهم الله: لم يزل فاعلاً، أو لم يزل متكلماً، أو لم يزل خالقاً: أنّ الخالق للسموات والأرض والإنسان لم يزل يخلق السموات والإنسان، أو لم يزل يفعل كذا أزلاً؛ بمعنى أنّ هذه المفعولات، أو المخلوقات موجودة معه في الأزل.. لا، ليس كذلك؛ فلا يُفهم ذلك، بل المراد «لم يزل الخالق لذلك سيخلقه، ولم يزل الفاعل لذلك سيفعله؛ فما من مخلوق من المخلوقات، ولا فعل من المفعولات إلا والربّ تعالى موصوف بأنّه لم يزل سيفعله، ليس موصوفاً بأنّه لم يزل فاعلاً له خالقاً له؛ بمعنى أنّه موجود معه في الأزل. وإن قدر أنه كان قبل

---

(١) سورة الكهف، الآية: ١٠٩.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/١٢٩. ورسالة في الصفات الاختياريّة له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٢٢. ومجموع الفتاوى ٦/٢٣١، ٢٣٢.

هذا الفعل فاعلاً لفعل آخر، وقبل هذا المخلوق خالقاً لمخلوق آخر؛ فهو لم يزل بالنسبة إلى كل فعل ومخلوقٍ سيفعله وسيخلقه، لا يُقال: لم يزل فاعلاً له بمعنى مقارنته له »[1].

لهذا يقول السلف رحمهم الله عن أفعال الله الاختيارية: لم يزل يفعل كذا؛ يريدون بذلك قدم النوع، وتجدد الآحاد، لا بمعنى وجود المفعولات معه جلّ وعلا أزلاً؛ فإنّ القول بوجود المفعولات أو المخلوقات مع الله تعالى أزلاً ليس من أقوال المسلمين[2]...

فهذا هو التسلسل في الآثار الذي أجازه السلف رحمهم الله، وأكثر العقلاء، وشهد بصحته العقل الصريح..

وفي هذا النوع من نوعي التسلسل حدثت المعركة بين المتكلمين والسلف رحمهم الله.. فمنعه المتكلمون، وقالوا: إن الباري جل وعلا لم يكن فاعلاً في الأزل، ثم فعل وخلق.. ومعلوم أن هذا القول يستلزم أن يكون الباري جلّ وعلا معطلاً عن الفعل منذ الأزل إلى بدء الخلق؛ أى أنه ـ جل وعلا ـ قبل خلق الخلق إلى ما لا نهاية له كان معطلاً غير فاعل..

وهذا القول خطير جداً إذا ماتؤمل؛ لأنه يلزم منه أن يكون الباري جلّ وعلا غير موصوف بصفة الخلق ـ التي أجمع النّاس على إثباتها، والتي هي من أوضح الدلائل على ربوبيته ووحدانيته جلّ وعلا ـ في هذه المدد ـ منذ بدء الخلق إلى ما لا نهاية له في الماضي..

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/٢٦٧، ٢٦٨. وانظر منهاج السنة النبوية له ١/١٤٧، ١٤٨.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية ١/١٤٨.

وإذا كان الله متّصفاً بصفة الحياة والعلم والقدرة والإرادة منذ الأزل، فكيف يقول قائل: إن الله يجب أن يكون معطّلاً عن الخلق، وغير فاعل؟!

المعترك مع المتكلمين في قضية التسلسل: هو في التسلسل في الآثار:

* لم يُسلِّم المتكلمون للسلف رحمهم الله جواز التسلسل في الآثار في الماضي، بل منعوا ذلك..

وبمنعهم ذلك، صارت الأقوال في التسلسل في الآثار ثلاثة..

* الأقوال الثلاثة في التسلسل في الآثار(١):

(١) منع التسلسل في الآثار في الماضي والمستقبل جميعًا:

وهذا قول الجهم بن صفوان(٢)، وأبي الهذيل العلاف(٣).

وقد قالا بامتناع وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل.. وعن هذا الأصل: قال الجهم بفناء الجنة والنار..

وقال أبو الهذيل بانقطاع حركات أهل الجنة والنّار؛ فتنقطع، ويبقون في سكون دائم..

وقد كان من حجة هذين الرجلين في منع حوادث لا نهاية لها في المستقبل: قياس ذلك على الماضي؛ فقالا: إذا كان ممتنعاً في الماضي،

---

(١) انظر كتب ابن تيمية التالية التي ذكرت هذه الأقوال: درء تعارض والنقل ١/ ٣٠٥، ٣٦٣، ٢/ ٣٥٩ ـ ٣٦١، ٣/ ١٤٤، ١٥٨، ٤/ ٢٩٢، ٢٩٣، ٧/ ٢٤٠، ٢٤١، ٨/ ٣٤٥، ٣٤٦، ٩/ ١٨٠، ١٨٥، ٢٣٨ ـ ٢٤١. وكتاب الصفدية ١/ ١٠، ١١، ١٣. ومجموع الفتاوى ٨/ ٣٨٠ ـ ٣٨١. ومنهاج السنة النبوية ١/ ١٤٦، ١٤٧، ١٧٦، ٤٢٦ ـ ٤٢٩، ٤٣٧، ٤٣٨، ٢/ ٣٩٣. ومسالة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٥.

(٢) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٦١.

(٣) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٣٤٨.

فيجب أن يكون ممتنعاً في المستقبل..

* وقد خالفهما المسلمون في ذلك.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «التسلسل في المستقبل جائز عند جماهير المسلمين وغيرهم من أهل الملل، وغير أهل الملل؛ فإن نعيم الجنة، وعذاب النار دائمان مع تجدد الحوادث فيهما[1]. وإنما أنكر ذلك: الجهم بن صفوان؛ فزعم أنّ الجنة، والنار يفنيان، وأبو الهذيل العلاف زعم أن حركات أهل الجنة والنار تنقطع، ويبقون في سكون دائم. وذلك أنهم لما اعتقدوا أن التسلسل في الحوادث ممتنع في الماضي والمستقبل: قالوا هذا القول الذي ضللهم به أئمة الإسلام»[2]....

(٢) منع التسلسل في الآثار في الماضي دون المستقبل:

وهذا قول أكثر أتباع جهم، وأكثر أتباع أبي الهُذيل، والمعتزلة، والأشعرية، والماتريدية، والكرّامية، ومن وافقهم..

بل هو قول كل أهل الكلام الذين يثبتون دوام نعيم الجنة، وعذاب النار.

وهذا التفريق بين الماضي والمستقبل لا دليل عليه..

إلا أنّ الجويني [3] ذكر فرقاً ضرب له مثالاً، لكن مثاله لم يكن مطابقاً، لذلك اعترض عليه شيخ الإسلام رحمه الله وناقشه فيه..

---

(١) وهذا القول برهان ساطع، وحجة بينة على أن شيخ الإسلام رحمه الله تعالى لا يقول بفناء النار؛ كما زعم ذلك من زعم.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/١٤٦، ١٤٧.

(٣) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٢.

فهو قد فرق بمثاله بين الماضي والمستقبل، وذكر أن المستقبل بمنزلة ما إذا قال قائل: لا أعطيك درهماً، إلا أعطيتك بعده درهماً. وهذا كلام صحيح. والماضي بمنزلة أن يقول: لا أعطيك درهماً إلا أعطيتك قبله درهماً. وهذا كلام متناقض[1].

وقد ذكر شيخ الإسلام رحمه الله تعالى أن هذا المثال ليس بمطابق؛ «لأن قوله: لا أعطيك: نفي للحاضر والمستقبل، ليس نفيًا للماضى. فإذا قال: لا أعطيك هذه الساعة، أو بعدها شيئاً، إلا أعطيتك قبله شيئاً: اقتضى أن لا يحدث فعلاً الآن، حتى يحدث فعلاً في الزمن الماضي. وهذا ممتنع أو بمنزلة أن يقول: لا أفعل حتى أفعل: وهذا جمع بين النقيضين وإنما مثاله أن يقول: ما أعطيتك درهماً إلا أعطيتك قبله درهماً؛ فكلاهما ماض.

فإذا قال القائل: ما يحدث شيء إلا ويحدث بعده شيء: كان مثاله أن يقول: ماحدث شيء إلا حدث قبله شيء[2]. لا يقول لا يحدث في المستقبل شيء إلا حدث قبله شيء. وكلّ ما له ابتداء وانتهاء؛ كعمر العبد: يمتنع أن يكون فيه عطاء لا انتهاء له، أو عطاء لا ابتداء له. وإنّما الكلام فيما لم يزل ولا يزال»[3].

فهذا المثال الذي ذكره الجويني على الفرق بين الماضي والمستقبل، ليس مطابقا، فلا يصلح لأن يكون دليلاً على التفريق بينهما..

وقد قلبه شيخ الإسلام رحمه الله؛ فجعله حجة على قائله، وبين أن مطابقته لحوادث الماضي أبين...

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص ٤٧.

(٢) فالكلام عن حوادث الماضي لا المستقبل.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٣٥٩. وانظر: المصدر نفسه ٩/١٨٦ـ ١٨٨.

(٣) ـ جواز التسلسل في الآثار في الماضي والمستقبل. .

وهذا قول أئمة السنة والحديث، وأساطين الفلاسفة. .

لكن المسلمون وسائر أهل الملل وجمهور العقلاء من جميع الطوائف يقولون: إن كل ما سوى الله تعالى مخلوق حادث بعد أن لم يكن.

وهذا هو مذهب السلف رحمهم الله تعالى. .

وهو الذي تؤيده الأدلة السمعية. .

يخبر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن أدلة السمع موافقة لمذهب السلف في تسلسل الآثار في الماضي، ومبطلة لمذهب الفلاسفة والمتكلمين؛ فيقول في معرض حديثه عن الفلاسفة: «وهؤلاء أبعدوا أن يمكنهم إقامة الدليل على قدم شيء من العالم[١]؛ فإن الفاعل الذي يفعل بإرادات قائمة به بذاته شيئاً بعد شيء، لا يقوم لهم دليل على أن شيئاً من مفعولاته لم يزل مقارنا له؛ إذ يمكن أنه فعل مفعولاً بعد مفعول، وأن هذا العالم خلقه من مادة كانت قبله؛ كما أخبرت بذلك الرسل ـ عليهم السلام ـ فأخبر الله تعالى في القرآن أنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، ثم استوى على العرش[٢]، وأخبر أنه سبحانه: ﴿**اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**.

---

(١) عبارة شيخ الإسلام رحمه الله هذه من الأدلة على أنّه لا يوافق الفلاسفة على القول بقدم العالم؛ كما اتهمه بذلك حساده ومخالفوه فقد ذكر فيها أنّ الفلاسفة أبعدوا أن يقيموا دليلاً على قدم شيء من العالم وعبارته هذه أشدّ، وأبلغ من قوله لو قال: لم يقيموا دليلاً. فإذا كان يرى أن لا دليل لديهم، فكيف يوافقهم على قولهم؟!

(٢) وهذا الإخبار منه جلّ وعلا في مواضع متعددة من القرآن الكريم؛ مثل: سورة الأعراف، الآية ٥٤. وسورة يونس، الآية ٣. وسورة الرعد، الآية٢. وسورة الفرقان، الآية ٥٩. وسورة السجدة، الآية ٤. وسورة الحديد، الآية ٤.

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[١]. وقال في الآية الأخرى: ﴿ **ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾[٢]؛ فأخبر أنه سواهن سبع سموات في يومين، وأن السماء كانت دخاناً. .ـ إلى أن قال:ـ فكل ذلك فيه أخبار الله أنه خلق السموات السبع من مادة أخرى؛ كما أخبر أنّه خلق الإنسان من مادة، وأنه خلق الجانّ من مادة وثبت في الصحيح؛ صحيح مسلم، عن عائشة رضى الله عنها عن النبى ﷺ أنه قال: «**خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم**»[٣]. وثبت في صحيح مسلم، عن عبد الله بن عمرو [٤]، عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله قدَّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء**»[٥]. . .ـ إلى إن قال: ـ فأخبر أنه كان بين تقديره وبين خلقه السموات والأرض خمسين ألف سنة. وهذه أزمنة مقدرة بحركات موجودة قبل وجود الأفلاك والشمس والقمر. وأخبر أنه كان عرش الرب إذ ذاك على الماء. .ـ إلى أن قال بعد أن ذكر نصوصاً أخرى : ـ ففي هذه الآثار المنقولة عن الأنبياء أنه كان موجوداً قبل خلق هذا العالم: أرض وماء وهواء، وتلك الأجسام خلقها الله من أجسام آخر، فإن العرش

---

(١) سورة فصلت، الآيتان ١١، ١٢.

(٢) سورة البقرة، جزء من الآية ٢٩.

(٣) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ٤/ ٢٢٩٤، ك الزهد والرقائق، باب في أحاديث متفرقة.

(٤) ابن العاص رضي الله عنهما.

(٥) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ٤/ ٢٠٤٤، ك القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام.

أيضاً مخلوق؛ كما أخبرت بذلك النصوص، واتفق على ذلك المسلمون»[1].

فالنصوص السمعية دلت على حدوث العالم، وعلى أن السموات والأرض قد سبقت بمخلوقات أخرى، وأن هذه المخلوقات قد خلقت من مادة - أي أن المادة تقدمت على هذه المخلوقات - وهكذا..

وهذا يثبت تسلسل الآثار في الماضي، ولا ينفيه كصنيع أهل الكلام المذموم..

اعتراضات الفلاسفة على المتكلمين؛ أصحاب دليل الأعراض بسبب نفي التسلسل مطلقا في الماضي، وجواب المتكلمين عليها، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مما جرى بين الفريقين:

* الفلاسفة القائلون بقدم العالم اعترضوا على المتكلمين القائلين بحدوثه، والمانعين لتسلسل الآثار في الماضي باعتراضين:

أحدهما: قولهم بامتناع الترجيح بلا مرجح.

والثانية:قولهم بأن المؤثر التام يستلزم أثره..

* الاعتراض الأول:

قال الفلاسفة للمتكلمين: إنّ في قولكم عن الله إنه لم يكن قادراً، ثم صار قادراً: ترجيحاً لأحد طرفي الممكن بلا مرجح. والترجيح لابد له من مرجح تام يجب به.ثم قالوا: والقول بوجود سبب يقتضي الترجيح يحتاج إلى سبب آخر، وهكذا إلى غير نهاية، فليزم التسلسل؛

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٨٧ - ٢٩٠. وانظر من كتب ابن تيمية: المصدر نفسه ١/ ٣٤٧، ٣٤٨. ومنهاج السنة النبوية ١/ ٣٦٠ - ٣٦٤. وبغية المرتاد ص ٢٨٧، ٢٨٨. وشرح حديث عمران بن حصين - ضمن مجموع الفتاوى ١٨/ ٢٣٤ - ٢٣٦.

وهو ممتنع عندكم. . .

هذا هو الاعتراض الأول، وهو واحد من مقدمتين هما عمدة الفلاسفة في القول بقدم العالم[1]، وملخص هذا الاعتراض: قول الفلاسفة: الترجيح لابد له من مرجح تام يجب به[2].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن هذا الاعتراض (هو أصعب المواضع على المتكلمين في بحثهم مع الفلاسفة في مسألة حدوث العالم وهذه الشبهة أقوى شبهة للفلاسفة؛ فإنهم لما رأوا أن الحدوث يمتنع إلا بسبب حادث، قالوا: والقول في ذلك الحادث، كالقول في الأول)[3].

* فما هي إجابة المتكلمين على هذا الاعتراض؟

تنوعت إجابات المتكلمين على هذا الاعتراض. .

* أ ـ فبعضهم أجاب (بأن المرجح هو القدرة، أو الإرادة القديمة، أو العلم القديم أو إمكان الحدوث، ونحو ذلك)[4].

لكنّ الفلاسفة لم يقبلوا هذه الأجوبة، وقالوا: كلها غير مفيدة؛ لأن هذه الأمور إن لم يحدث بسببها سبب حادث، لزم الترجيح بلا مرجح، وإن حدث سبب حادث؛ فالكلام في حدوثه، كالكلام في حدوث ما حدث به.

---

(١) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ١٢٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٨/١٠٧.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٣٦٨.

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص ٧١.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٢٢.

وممن أجاب بهذه الإجابة: أبو حامد الغزالي في تهافت الفلاسفة ص ٩٦ ـ ٩٩.

فإن لم يوجد بسبب القدرة القديمة، أو الإرادة القديمة، أو العلم القديم، أو إمكان الحدوث سبب حادث: كان الأمر ترجيحاً بلا مرجح.

* والحق أن قول جمهور الأشعرية أن المرجح هو الإرادة القديمة: قول ضعيف جداً؛ لأنهم ذكروا للإرادة القديمة ثلاثة لوازم، والثلاثة تناقض الإرادة:

- قالوا: إنها تكون ولا مراد لها، ثم لاتزال على نعت واحد حتى يحدث مرادها من غير تحول حالها؛ فتوجد الحوادث بلا سبب أصلاً..

- قالوا: إنها ترجح مثلاً على مثل دون سبب مرجح.

- قالوا: إنها يتخلّف عنها مرادها مع وجود القدرة؛ فتتقدم على المراد تقدماً لا أول له..

وهذه اللوازم الثلاثة تناقض القدرة. وقد سبق تفنيدها[1].

ب - وكثير من المتكلمين جوّز ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عنهم: « كثير من أهل الكلام يختار الترجيح بلا مرجح بناءً على أن القادر المريد يرجح بقدرته، أو بالقدرة والداعي، أو أن الإرادة نفسها ترجح أحد المثلين على الآخر.

وبهذا الجواب أجابهم جمهور المعتزلة والأشعرية والكرامية، ومن وافق هؤلاء من أصحاب الأئمة الأربعة، وهو أحد جوابي الغزالي[2] في

---

(١) تقدم ذلك ص ١٨١ - ١٨٤ . وانظر أيضاً: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ١٦٣، ٣٨٨.

(٢) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٦.

تهافت الفلاسفة[1]، وبه أجاب الآمدي[2]، وغيره »[3].

ومعلوم أن صنيع هؤلاء متفق على امتناعه عند عامّة العقلاء؛ إذ انتفاء ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح وبطلانه مما اتفق عليه العقلاء[4].

* ج ـ «وعدل آخرون إلى الإلزام، فقالوا: هذا يقتضي أن لا يحدث في العالم حادث. والحس يكذبه»[5].

وقد رد عليهم الفلاسفة بأن هذا الذي ذكرتموه إنما يلزم إذا كان التسلسل باطلاً، « وأنتم تقولون بإبطاله وأمّا نحن فلا نقول بإبطاله. وإذا كان الحدوث موقوفاً على حوادث متجددة زال هذا المحذور»[6].

فأعلمهم الفلاسفة أن هذا الجواب يكون ملزماً لهم لو كانوا يمنعون التسلسل مثلهم، ولكن لما كانوا يجيزون التسلسل، لم يكن هذا الجواب ملزماً لهم..

فهذه الشبهة ـ كما ذكر شيخ الإسلام ـ هي أقوى شبهة للفلاسفة..

والمتكلمون لم يستطيعوا الإجابة عليها بإجابات شافية؛ لذلك لم

(١) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٠٣، ١٠٤.

(٢) تقدمت ترجمته ص ١٩٨.

وقد أجاب بهذا الجواب في كتابه غاية المرام في علم الكلام ص ٦٠.

(٣) كتاب الصفدية ١/ ٥٠ ، ٥١.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٩١. وكتاب الصفدية له ١/ ٥١. وانظر حول الترجيح بلا مرجح من كتب ابن تيمية: كتاب الصفدية ١/ ١٤٤. والمسألة المصرية في القرآن ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٢١٤. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٧٠، ٣٧١، ٣/ ٦٣، ٨/ ٢٩١، ٢٩٢، ٩/ ١٦١ ـ ١٦٦. ومنهاج السنة النبوية ١/ ١٦١، ١٦٢.

(٥) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٢٢.

(٦) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٢٢.

يستطيعوا التخلص من المأزق الذي أوقعهم فيه الفلاسفة. .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية وغيرهم؛ يقرون بالصانع المحدث من غير تجدد سبب حادث. ولهذا قامت عليهم الشناعات في هذا الموضع، وقال لهم الناس: هذا ينقض الأصل الذي أثبتم به الصانع؛ وهو أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح؛ فإذا كانت الأوقات متماثلة، والفاعل على حال واحدة لم يتجدد فيه شيء أزلاً وأبداً، ثم اختص أحد الأوقات بالحدوث فيه، كان ذلك ترجيحاً بلا مرجح»[1].

وهذا مما يثبت تناقض أصحاب هذا الدليل في دليلهم، بل وفي مقدماته. .

ففي إثبات الصانع جلّ وعلا: استدلوا بأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح؛ فيفتقر إلى مرجح خارج عنه؛ وهو الواجب الوجود تبارك وتعالى الذي يرجح وجوده على عدمه فيخرجه من العدم إلى الوجود. .

فأوجبوا وجود مرجح يرجح أحد طرفي الممكن على الآخر. .

وهنا جوزوا ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجّح؛ فناقضوا أنفسهم بأنفسهم، ونقضوا بصنيعهم دليلهم الذي اثبتوا به الصانع جل وعلا. . .

* **أما عن موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من اعتراض الفلاسفة الأول، وإجابة المتكلمين عليه**؛ فقد وجه نقداً للفلاسفة، ونصيحة للمتكلمين. .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/١٠٧.

أما نقده للفلاسفة، فهو قوله عنهم:«فهؤلاء الفلاسفة أنكروا على المتكلمين ـ نفاة الأفعال القائمة به ـ أنهم أثبتوا حدوث الحوادث بدون سبب حادث، مع كون الفاعل موصوفاً بصفات الكمال. وهم أثبتوا حدوث الحوادث كلها بدون سبب حادث ولا ذات موصوفة بصفات الكمال، بل حقيقة قولهم: أن الحوادث تحدث بدون محدث فاعل؛ إذ كانوا مصرحين بأن العلة التامة الأزلية يجب أن يقارنها معلولها؛ فلا يبقى للحوادث فاعل أصلاً، لا هي، ولا غيرها. فعلم أن قولهم أعظم تناقضاً من قول المعتزلة ونحوهم، وأن ما ذكروه من الحجة في قدم العالم هو على حدوثه أدل منه على قدمه، باعتبار كل واحدة من مقدمتَيْ حجتهم[1]»[2].

فتبين أن الفلاسفة أشد تناقضاً من المتكلمين، وأنهم ما ألزموا المتكلمين بشيء، إلا وفي مذهبهم ما هو أشدّ إلزاماً لهم..

وأما عن النصيحة التي وجهها ابن تيمية رحمه الله إلى المتكلمين؛ فقد وجهها على لسان مثبتي قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى، وهي نصيحة مشتملة على نقدٍ ضمني، فكأنه يقول لهم من خلاله: لو أثبتّم قيام أفعال الله الاختيارية به جل وعلا لما جرى عليكم ما جرى، ولتخلصتم من المأزق الذي أوقعتم أنفسكم فيه بنفيكم قيام هذه الأفعال بالله جل وعلا..

---

(١) ومقدمتا حجة الفلاسفة على قدم العالم: قد تقدمت إحداهما في الاعتراض الأول؛ وهي الاعتراض نفسه.. وستأتي الثانية ـ إن شاء الله ـ في الاعتراض الثاني؛ وهي الاعتراض نفسه. فظهر أن الفلاسفة قد اعترضوا على المتكلمين بمقدمتي حجتهم على قدم العالم. (انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٦٨. وكتاب الصفدية له ٢/ ١٢٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٧١. وانظر تفصيل النقد في: كتاب الصفدية له ١/ ٥١ ـ ٥٤. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ٤٤٢.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «قال هؤلاء المثبتة لقيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى: وعلى أصلنا يبطل كلام الفلاسفة؛ فإنه يقال لهم: أنتم تجوزون قيام الحوادث بالقديم؛ إذ الفلك قديم عندكم، والحركات تقوم به، وتجوزون حوادث لا أول لها. وتعاقب الحركات على الشيء لا يستلزم حدوثه وإذا كان كذلك: فلم يجوز أن يكون الخالق للعالم له أفعال اختيارية تقوم به يحدث بها الحوادث، ولا يكون تسلسلها وتعاقبها دليلاً على حدوث ما قامت به»[1].

وقد بين شيخ الإسلام رحمه الله أن قول المتكلمين بترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح سبب استطالة الفلاسفة والملاحدة عليهم..

يقول شيخ الإسلام رحمه الله مخاطباً المتكلمين: « أنتم تقولون: إن الرب كان معطلاً في الأزل، لا يتكلم ولا يفعل شيئاً، ثم أحدث الكلام والفعل بلا سبب حادث أصلاً، فلزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح. وبهذا استطالت عليكم الفلاسفة ـ وخالفتهم أئمة أهل الملل وأئمة الفلاسفة في ذلك ـ وظننتم أنكم أقمتم الدليل على حدوث العالم بهذا؛ حيث ظننتم أنّ ما لا يخلو عن نوع الحوادث يكون حادثاً؛ لامتناع حوادث لا نهاية لها.

وهذا الأصل ليس معكم به كتاب ولا سنة ولا أثر عن الصحابة والتابعين، بل الكتاب والسنة والآثار عن الصحابة والقرابة وأتباعهم بخلاف ذلك »[2].

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧١.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٤٢٥، ٤٢٦. وانظر من كتب ابن تيمية: المصدر نفسه ١/ ٤٤٢. وشرح العقيدة الأصفهانية ص ٧١، ٧٢. وشرح حديث النزول ص ١٦٤=

فالمقصود أن المتكلمين لما قالوا إن الله لم يزل معطلاً عن الفعل والكلام حتى أحدث العالم بلا سبب أصلاً، «بل نفس القادر المختار يرجح أحد المتماثلين بلا مرجح أصلاً؛ كالجائع إذا قدم له رغيفان، والهارب إذا عَنَّ له طريقان» [1]؛ أطمعوا القائلين بقدم العالم فيهم؛ فاعتقد القائلون بقدم العالم أنهم إذا أثبتوا امتناع حدوث العالم بعد دوام التعطيل الذاتي؛ فقد قطعوا هؤلاء وأثبتوا قدم العالم وقدم هذه الأفلاك[2].

* **الاعتراض الثاني**:قال الفلاسفة للمتكلمين: إنّ المؤثر التام يستلزم أثره، والعلة التامة تستلزم معلولها..

وهذا الاعتراض هو ثاني مقدمتي حجة الفلاسفة على قدم العالم؛ إذ قالوا العلة التامة الأزلية يجب أن يقارنها معلولها؛ فيكون العالم بما فيه من أفلاك أزليا[3]...

وهذا يلزم منه أن لا يكون في العالم شيئاً محَدثاً، بل الكل قديم. وهذا خلاف المحسوس[4].

هذا هو الاعتراض الثاني..

وقد أجاب عنه المتكلمون بأن «المؤثر التام يجوز، بل قد يجب أن يتراخى عنه أثره، فقالوا: الباري كان في الأزل مؤثراً تاماً، وتراخى عنه

= ١٦٥، وكتاب الصفدية ١/ ٨٩، ٩٠. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٧٢ ـ ٣٧٤، ٣٧٥ـ٣٧٧. وشرح حديث عمران بن حصين ـ ضمن مجموع الفتاوى١٨/ ٢٢٤، ٢٢٥.

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ٨٩، ٩٠. (٢) انظر المصدر نفسه.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٦٨.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٦٩، ٨/ ٢٧١.

أثره»[1].

وقد رد عليهم بأن هذا باطل؛ لأنه يلزم منه: «أن يصير المؤثر مؤثراً تاماً بعد أن لم يكن مؤثراً تاماً بدون سبب حادث، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تامّ، وأن الممكن يرجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام»[2].

وهذا كلّه باطل..

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى أن الجواب عن شبهة العلة التامة، وقول المتكلمين: إنه يجب أن يتراخى عنها معلولها جواب غير صحيح، كما أن قول الفلاسفة عن هذه العلة: إنه يجب أن يقارنها معلولها بالزمان قول باطل أيضاً..

والجواب الصحيح هو قول ثالث، وهو: « أن التأثير التام من المؤثر يستلزم الأثر، فيكون عقبه، لا مقارناً له، ولا متراخياً عنه؛ كما يقال: كسرت الإناء فانكسر، وقطعت الحبل فانقطع، وطلقت المرأة فطلقت، وأعتقت العبد فعتق. قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾[3] فإذا كوَّن شيئاً، كان عقب تكوين الرب له، لا يكون مع تكوينه، ولا متراخياً عنه. وقد يقال: يكون مع تكوينه؛ بمعنى أنه يتعقبه لا يتراخى عنه. وهو سبحانه ما شاء كان ووجب بمشيئته وقدرته، وما لم يشأ لم يكن لعدم مشيئته له. وعلى هذا فكل ما سوى الله تعالى لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بالعدم؛ فإنّه يجب أن يكون عقب تكوينه له؛ فهو

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٧٠.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٦٣. وانظر: تلخيص كتاب الاستغاثة له ص ٢٢٣.

(٣) سورة يس، الآية ٨٢.

مسبوق بغيره سبقاً زمانياً، وما كان كذلك لا يكون إلا محدثاً. والمؤثر التام يستلزم وجود أثره عقب كمال التأثير التام»[1].

فليس القول بوجوب مقارنة العلة لمعلولها قولاً صحيحاً، ولا بوجوب تراخيها عنه كذلك.

وقول الفلاسفة بمقارنة العلة لمعلولها: «يوجب أن لا يحدث في العالم شيء. وهو خلاف المشاهدة؛ فقد قالوا بما يخالف الحس والعقل وأخبار الأنبياء»[2].

وهو من أعظم الباطل المخالف لدين الرسل عليهم الصلاة والسلام.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٧٠، ٢٧١. وانظر: المصدر نفسه ١/ ٣٥٨ ـ ٣٧٢، ٣/ ٦٢. ومجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨١. وتلخيص كتاب الاستغاثة له ص ٢٢٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٦٩. وانظر التفصيل في الإرادة والأمر له ـ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٣٢٧ ـ ٣٣١.

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مما جرى بين الفلاسفة والمتكلمين من مناظرات:

* قد كان لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله موقف خاص ممّا جرى بين الفلاسفة والمتكلّمين من مناظرات..

وهذا الموقف تقدّم ذكره بعد إيراد كلّ اعتراض فلسفي، وجواب المتكلمين عليه..

إذ كان رحمه الله يذكر ضعف جواب المتكلمين على الاعتراض، وينبههم إلى الجواب الذي كان ينبغي عليهم أن يقولوه، وينتقد الفلاسفة في اعتراضهم، ويذكر تهافته..

هذا عن موقفه الخاص من كلّ اعتراض.

أما عن موقفه العام من المناظرات التي جرت بين الفريقين؛ فقد أبان عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في كلام طويل، أحاول أن أجمله فيما يلي[1].

(١) ـ ذكر شيخ الإسلام رحمه الله تعالى أن نفاة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى أجابوا الفلاسفة بأجوبة ضعيفة، كانت سبباً في استطالة الفلاسفة والملاحدة وغيرهم عليهم.

(٢) ـ ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن المتكلمين لما دخلوا

---

(١) انظر من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٧٢ ـ ٣٧٦، ٨/ ١٠٧، ٢٧٩، ٢٨٠. وشرح العقيدة الأصفهانية ص ٧١، ٧٢ ومنهاج السنة النبوية ١/ ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٤٢. وشرح حديث عمران بن حصين ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٨/ ٢٢٤، ٢٢٥ وكتاب الصفدية ١/ ٨٩، ٩٠ وشرح حديث النزول ص ١٦٤، ١٦٥.

في هذه المناظرة مع الفلاسفة؛ لا أعطوا الإيمان بالله ورسوله حقّه، ولا أعطوا الجهاد لأعدائه حقه؛ فلا كملوا الإيمان ولا كملوا الجهاد.

يقول رحمه الله: «وهؤلاء أهل الكلام المخالفون للكتاب والسنّة الذين ذمهم السلف والأئمة؛ لا قاموا بكمال الإيمان، ولا بكمال الجهاد، بل أخذوا يناظرون أقواماً من الكفار وأهل البدع، الذين هم أبعد عن السنة منهم، بطريق لا يتم إلا برد بعض ما جاء به الرسول ﷺ، وهي لاتقطع أولئك الكفّار بالمعقول؛ فلا آمنوا بما جاء به الرسول ﷺ حقّ الإيمان، ولا جاهدوا الكفّار حقّ الجهاد، وأخذوا يقولون أنّه لا يمكن الإيمان بالرسول ﷺ، ولا جهاد الكفار والردّ على أهل الإلحاد والبدع إلا بما سلكناه من المعقولات، وإنّ ما عارض هذه المعقولات من السمعيّات يجب ردّه - تكذيبًا أو تأويلاً أو تفويضًا - لأنّها أصل السمعيّات. وإذا حُقّق الأمر عليهم وُجد الأمر بالعكس، وأنّه لا يتمّ الإيمان بالرسول ﷺ والجهاد لأعدائه، إلا بالمعقول الصريح المناقض لما ادّعوه من العقليّات، وتبيين أن المعقول الصريح مطابق لما جاء به الرسول، لا يُناقضه ولا يُعارضه، وأنّه بذلك تبطل حجج الملاحدة، وينقطع الكفار، فتحصل مطابقة العقل للسمع، وانتصار أهل العلم والإيمان على أهل الضلال والإلحاد، ويحصل بذلك الإيمان بكلّ ما جاء به الرسول ﷺ، واتباع صريح المعقول، والتمييز بين البيِّنات والشبهات»[(١)] .

فالمقصود أنّ هؤلاء المتكلّمين بهذه المناظرات: لا الإسلام نصروا، ولا الفلاسفة قهروا، بل سهّلوا على الفلاسفة إظهار القول بقدم العالَم، بتجويزهم الترجيح بلا مُرجِّح[(٢)] - كما تقدّم - .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٧٣، ٣٧٤ .

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٤٤٢ .

(٣) ـ ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أنّه لايُمكن للمتكلّمين أن يردّوا على الفلاسفة بحجج قويّة ظاهرة ما لم يُثبتوا صفات الله تعالى وأفعاله .

فلا تنقطع «الدهريّة من الفلاسفة وغيرهم قطعًا تامّا عقليًا لا حيلة لهم فيه، إلا على طريقة السلف أهل الإثبات للأسماء والأفعال والصفات.

وأمّا من نفى الأفعال، أو نفى الصفات؛ فإنّ الفلاسفة الدهريّة تأخذ بخناقه، ويبقى حائرًا شاكًا مُرتابًا مذبذبًا بين أهل الملل المؤمنين بالله ورسوله، وبين هؤلاء الملاحدة؛ كمال قال تعالى في المنافقين: ﴿ **مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لا إِلَىٰ هَؤُلاءِ وَلا إِلَىٰ هَؤُلاءِ** ﴾[1] .

وهذا موجود في كلام عامّة هؤلاء الذين في كلامهم سنّة وبدعة، ولا ريب أنّهم يردّون على الفلاسفة وغيرهم أمورًا، ولكنّ الفلاسفة تردّ عليهم أمورًا .

وهم ينتصرون في غالب الأمر بالحُجّة العقلية على الفلاسفة أكثر ممّا تنتصر الفلاسفة بالحُجّة العقلية عليهم .

ولكن قد تقول الفلاسفة أمورًا باطلة من جنس العقليّات فيُوافقونهم عليها، فيستطيلون بها عليهم. وقد تقول الفلاسفة أمورًا صحيحة موافقة للشريعة، فيردّونها عليهم .

وهم لا يُصيبون الصدق والعدل إلا إذا وافقوا الشريعة. فإذا خالفوها كان غايتهم أن يُقابلوا الفاسد بالفاسد، والباطل بالباطل، فتبقى الفلاسفة العقلاء في شكّ، ويبقى العقلاء منهم في شكّ، لا حصل لهؤلاء نور

(١) سورة النساء، جزء من الآية ١٤٣ .

الهُدى، ولا لهؤلاء»[1] .

(٤) ـ ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى أنّ نور الهدى إنّما يحصل إذا قُوبل الفاسد بالصالح، والباطل بالحقّ، والبدعة بالسنّة، والضلال بالهدى، والكذب بالصدق؛ وبذلك تظهر موافقة المعقول الصريح مع المنقول الصحيح، ومطابقة هذا لهذا، ويتبيّن أنّ الأدلّة الصحيحة لايُمكن أن تعارض بحال . .

* فهذا هو موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله العامّ من هذه المناظرات . .

* والمُلاحظ عليه أنّه مُشفقٌ على المتكلّمين من هذه المناظرات ، بسبب :

(أ) ـ قلّة بضاعتهم من النصوص الشرعيّات، الأمر الذي يُخشى عليهم بسببه من موافقة الفلاسفة على أمورٍ باطلةٍ يُوردونها عليهم، فيستطيلون بهذه الموافقة عليهم .

(ب) ـ اعتمادهم على العقليّات الفاسدة، الأمر الذي يُخشى عليهم بسببه من ردّ أمورٍ صحيحةٍ موافقة للشريعة قالها الفلاسفة .

* والملاحظ عليه أيضًا ـ من موقفه الخاصّ من المناظرات ـ أنّه لايكتفي بإرشاد المتكلّمين إلى ماينبغي عليهم قوله في جوابهم على اعتراضات الفلاسفة، بل ينزل مع المتكلّمين إلى جبهة القتال، ويقف في صفِّهم في إثبات حدوث العالم، والردّ على القائلين بقدمه[2] .

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٧٥، ٣٧٦ .

(٢) انظر: على سبيل المثال إضافة إلى ماتقدّم من مصادر ـ جوابه رحمه الله على اعتراضَيْ الفلاسفة في درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٥١، ٣٥٨، ٣٩٨، ٣/ ٢٩٩، ٨/ ١٣٩، ٩/ ٢١١ ـ ٢٢١. ومنهاج السنة النبوية ١/ ١٧٦، ١٧٧، ١٨٠، ١٨١، ١٨٧ ـ ٢٩٨ وغير ذلك .

ولكنّ سلاحه الذي يحمله في الردّ على الفلاسفة القائلين بقدم العالم يختلف عن أسلحة المتكلّمين؛ فلديه رحمه الله الطرق الشرعية في الإثبات، والاعتصام الكامل بنصوص الكتاب والسنة والالتجاء إلى الله جلّ وعلا طلبًا لتأييده ونصره . .

تهمة باطلة شنيعة :

لم يَقُم المتكلّمون بالردّ على الفلاسفة القائلين بقدم العالم ردًا قويًا، بل كانت ردودهم ضعيفة أطمعت الملاحدة فيهم، وسوّغت لهم إظهار قولهم في قدم العالَم . .

وقد تصدّى عَلَم الإعلام، وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى للردّ على الفلاسفة، فجاهدهم حقّ الجهاد؛ معتصمًا بالوحي لا بزخارف الهذيان؛ فنصر كتاب الله تعالى، وسنّة رسول الله ﷺ، وقطع حُجّة الفلاسفة، ونقض أساس إفكهم بحجج باهرة، وأدلّة ظاهرة؛ أقرت عيون المسلمين، وشفت صدور قوم مؤمنين، وكانت قذى في أعين المُخالفين، وشجى في حلوقهم . .

فهو ـ رحمه الله ـ من القائلين بحدوث العالم . .

ومنهجه ـ رضي الله عنه ـ في إثبات حودث العالم معلوم . .

وأقواله في الردّ على القائلين بقدمه كثيرة مشهورة.

ولكنّ حُسّاد ابن تيمية رحمه الله، والمناوئين له في كلّ زمان ومكان لم يهدأ لهم بال، ولم يقرّ لهم قرار . .

فزعموا زوراً وبهتانًا أنّه يقول بقدم العالم[1] .

---

(١) من هؤلاء الذين افتروا عليه هذه الفرية القبيحة، واتّهموه بهذه التهمة الشنيعة:
أ ـ أبو بكر الحصني (ت٨٢٩هـ)؛ في كتابه دفع شبه من شبّه وتمرّد . =

ومعلوم أنّ هذا الزعم لا يصدر إلا عن واحد من هؤلاء :

(١) ـ رجل جاهلٌ بحقيقة مذهب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في هذه المسألة .

(٢) ـ رجل صاحب هوى يصدُّه هواه عن الحقِّ، ولا يعرف الإنصاف في أقواله أو الصدق؛ فرماه بهذا القول ليُقلّل من شأنه، ويُنقص من وزنه.

ولكن كما قيل :

كناطحٍ صخرةً يومًا ليُوهنها فلم يُضِرْهَا وأوهى قرنَه الوعلُ

(٣) ـ رجل حسود حقود، يرى أنّ اتّهام شيخ الإسلام رحمه الله بهذه التّهمة تصلح للتشنيع عليه، ورميه بما هو منه بريء .

(٤) ـ رجل ينهج منهج المتكلمين في إثبات حدوث العالمَ بدليل الأعراض، ويمنع حوادثِ لا أوّل لها؛ فيظنّ أنّ من خالف ذلك فقد قال بقدم العالَم.

والذى ذكرته في الصفحات السابقة، والأقوال التي نقلتُها عن شيخ

= وهذا الكتاب قد خصّصه للطعن في شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله .
وقد وجّه فيه عدّة اتّهامات باطلة إلى شيخ الإسلام رحمه الله . .
من هذه الاتّهامات: زعمه أنّ شيخ الإسلام رحمه الله يقول بقدم العالَم .
(انظر: دفع شبه من شبّه وتمرّد ص٦٠) .
ب ـ محمد زاهد الكوثري (ت١٣٧١هـ)؛ في مواضع عدّة؛ منها:
ـ تعليقاته على كتاب السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل للسبكي ص ٧٢ ـ ٧٤ .
ـ تعليقاته على كتاب الأسماء والصفات للبيهقى ص ٣٧٥ .
جـ ـ أبو حامد بن مرزوق(؟)؛ في كتابه براءة الأشعريين ٢/ ٣١، ٨٨ .
د ـ منصور عريس(؟)؛ في كتابه ابن تيمية ليس سلفيًا ص١٢٤ .

الإسلام ابن تيمية رحمه الله تدفع هذه التّهمة، وتردّ هذه الفرية؛ فيرجع الرامون بها خاسئين، وينقلب المتشدّقون بها راغمين . .

أ ـ فشيخ الإسلام رحمه الله قرّر في مناسبات عديدة أنّ ما سوى الله تعالى مُحدَث مخلوق بعد أن لم يكن، وأنّ كل قول يُخالف ذلك فهو قولٌ باطلٌ[1] .

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «فليس مع الله في الأزل شيء من المفعولات ولا الأفعال؛ إذ كان كلّ منهما حادثًا. بعد أن لم يكن. والحادِث بعد أن لم يكن لا يكون مُقارنًا للقديم الذي لم يزل»[2] .

فهذا قولٌ صريحٌ له رحمه الله في منع قِدَم شيء من الأفعال أو المفعولات . .

وهذا خلاف مذهب الفلاسفة القائلين بقدم الأفلاك والعالَم . .

ب ـ وشيخ الإسلام رحمه الله ردّ على الفلاسفة القائلين بأنّ المؤثر التامّ يستلزم أن يكون أثره مُقارِنًا له؛ فبيَّن أنّ هذا قول باطل، والقول الحق أنّ الأثر يكون عقب المؤثّر التام[3] .

وهذا يدلّ صراحة على أنّ شيخ الإسلام رحمه الله لا يقول بمُقارنة العالَم لله تعالى حتى يكون قديمًا معه؛ كما يقول الفلاسفة .

---

(1) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٣٠، ٢٣١، ١٦/ ٤٤٥، ٣٧٢. ورسالة في الصفات الاختيارية له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٢٠، ٢١. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٣٠٤. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٦٧ .

(2) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٢٦٧. وانظر: المصدر نفسه ٢/ ٢٦٧، ٢٦٨. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ١٤٧، ١٤٨ .

(3) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨١. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٣٥٨ ـ ٣٧٢، ٨/ ٢٧٠، ٢٧١. وتلخيص كتاب الاستغاثة له ص٢٢٣ .

جـ ـ وقد تقدّم إبطال شيخ الإسلام رحمه الله لاعتراضات الفلاسفة على المتكلّمين، ونصره لأقوال المتكلّمين بحدوث العالم، دون أن ينصر طريقتهم في إثبات ذلك[1].

د ـ جزم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنّ القائلين بقدم العالَم يستحيل عليهم أن يُقيموا دليلاً واحدًا على قِدَم شيء من العالَم[2].

هـ ـ قد ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على القائلين بقدم العالم في مواضع كثيرة يصعب حصرها في كتبه القيّمة، وأبطل مذهبهم، وفنّد شبهاتهم، وبيَّن فساد معتقدهم في الله وصفاته، وبيّن أنّ أساطين الفلاسفة القدماء كانوا يقولون بحدوث العالَم، وأنّ مذهبهم في العالَم أصوب من مذهب هؤلاء الفلاسفة الذين أتَوْا بعدهم فقالوا بقدمه[3].

---

(١) انظر: ص ٣٤٢، ٣٤٥ من هذا الجزء.

(٢) انظر: ص ٣٣٥، ٣٣٦ من هذا الجزء.

(٣) انظر: من كتب ابن تيمية على سبيل المثال: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٢٣، ٣٦٨، ٣٧١، ٣٧٨ ـ ٤٤٦، ٢/ ١٥٩ ـ ١٧٢، ٣/ ٦٢ـ ٧٠، ٤/ ٤٥ـ ٦١، ٥/ ٦٤، ٦٥، ٦/ ١٠٤، ٧/ ١٤٣، ٣٨٤ـ٣٨٦، ٨/ ١٠٧، ٢٧١ـ٢٨٠، ٢٨٦ـ٢٩١، ٩/ ٢١١ـ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٦١ـ٣٢١، ٣٣٥، ٣٤٥، ١٠/ ٦، ١٠، ٢٣، ١٩٩، ٢٥٤، ٢٨١، ٢٨٢. وتلخيص كتاب الاستغاثة ص ٢٧٢، ٣٠١. وشرح حديث النزول ص ١٦٠، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٤، ١٧٧، ـ١٧٨. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ١٣٩، ١٤٧، ١٤٨، ١٥١ ـ ١٥٣، ١٥٤، ١٦٠، ١٦٣ـ١٩٥، ٣٥٣، ٣٧٥ـ٣٧٨. ومنهاج السنة النبوية ١/ ١٤٨، ١٥٤، ٢٠٨، ٢٣٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٦٠، ٣٦٨، ٤٠٩، ٤٤٦، ٢/ ٢٧٢ـ٢٨٨، ٣/ ١٢٠، ٢٧٤. وكتاب الصفدية ١/ ٨ـ٢٨، ٢٩، ٤٦، ٨٠ـ٨٢، ١٣٠ـ١٣٥، ٢٣٧، ٢٤٤، ٢/ ٥٣ـ٥٥، ٦١، ٧٣ـ٨٤، ٩٠، ٩٣ـ٩٩، ١١١، ١١٢، ١٢٢ـ١٦٣، ١٦٦، ـ١٦٧، ١٧٦، ١٧٨، ٢٠٩، ٢١٤، ٢٣٠ـ٢٣٢، ٢٤٧. ومجموع الفتاوى ٢/ ٦٥، ٤/ ٩٥، ٦/ ٣٠٠، ٣٣٠، ٥٢٥، ٥٢٦، ٨/ ١٧٠ـ١٧٣، ١١/ ٢٢٧، ١٦/ ٩٥. وقاعدة نافعة في صفة الكلام ص ٤٨ـ٣١، ٤٧ـ٥١. وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٧٢ـ٧٤، ٧٨ـ ٨٠. وتفسير سورة=

وما ذكرته يُعدّ نقطة في بحر من أقواله ـ رحمه الله ـ الكثيرة التي أبطل من خلالها مذهب القائلين بقدم العالم، وهي بمجموعها تبلغ مبلغ التواتر المعنوي الذي لايدع مجالاً للشك في أنّ كاتب هذه الصفحات الطويلة ممّن يقول بحدوث العالَم، وينصره، ويردّ على القائلين بقدمه . .

= الإخلاص ص ١٣٩ـ١٤٨. والإرادة والأمر ـ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٣٢٧ ـ والرد على المنطقيين ص١٣٢. والمسألة المصرية في القرآن ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ١٨٧.

المطلب الرابع

مناقشة المبتدعة

في إطلاقهم لفظ الجسم على الله تعالى نفيًا أو إثباتًا

لفظ «الجسم»: من الألفاظ المجملة؛ لما فيه من اشتباهٍ في المعاني، واشتراكٍ في اللفظ . .

إذ في لفظ الجسم اشتراك بين معناه في اللغة، ومعناه في عرف أهل الكلام.

وإذا اشتبهت المعاني، واشتركت الألفاظ: دخل مع الحقّ ما ليس منه في النفي والإثبات؛ فصار اللفظ بذلك من الألفاظ المجملة[1] .

وقد تقدّم موقف السلف رحمهم الله من هذه الألفاظ . .

فهم لايتكلّمون بها نفيًا ولا إثباتًا . .

ويستفصلون عن مُراد قائليها؛ فيقبلون ما كان فيها من الحقّ بعد التعبير عنه بالألفاظ الشرعيّة الواردة في الكتاب والسنّة، ويردّون ما كان فيها من الباطل .

فما وافق الكتاب والسنّة لفظًا ومعنى: وَجَبَ قبوله، ولا يُردّ منه شيء.

وما خالفهما لفظًا ومعنى وَجَبَ ردُّه مطلقًا، ولا يُقبل منه شيء .

وما وافق الكتاب والسنة من جهة المعنى دون اللفظ: يُقبل منه معناه،

---

(١) انظر: الاستقامة لابن تيمية ١/ ٣٠ . ومجموع الفتاوى له ٥/ ٢١٥ .

ويُردّ لفظه لمخالفته الكتاب والسنّة .

وأمّا ما كان مشتملاً على حقّ وباطل : فيُؤخذ ما فيه من الحقّ، ويُردّ ما فيه من الباطل[1] .

ولما كان لفظ الجسم من هذه الألفاظ؛ وَجَبَ أن يُخضع لما تُخضع إليه هذه الألفاظ، ويجري عليه ما يجري عليها . .

إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى نفيا، أو إثباتا: أمرٌ بدعي :

هذا اللفظ لم يرد إطلاقه على الله تعالى لا في الكتاب، ولا في السنّة؛ لا نفيًا، ولا إثباتًا . .

ولم يتكلّم به أحدٌ من الصحابة، أو التابعين، أو تابعيهم[2] .

وإنّما حدث هذا بعد القرون المفضلّة وقت ظهور الفرق المنحرفة عن منهج السلف الصالح رحمهم الله تعالى[3] .

وعلى هذا: فقول القائل: الله جسمٌ: بدعةٌ. وقوله: الله ليس جسمًا: بدعةٌ أيضًا[4] .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى: «وأما اللفظ: فبدعةٌ؛ نفيًا وإثباتًا؛ فليس في الكتاب، ولا السنّة، ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها إطلاق لفظ الجسم في

---

(١) انظر: الكلام المتقدّم عن موقف السلف رحمهم الله من الألفاظ المجملة ص٢٧٩ - ٢٨١من هذا الجزء. وانظر: تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص٦٢ .

(٢) انظر: من كتب ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية ـ مطبوع ـ ١/ ١٠٠. وتفسير سورة الإخلاص ص ١٦٨ . ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ١٤٩. والرسالة الأكملية ص٢٧. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٣٥، ١٩٢، ٥٢٧، ـ٥٢٨ .

(٣) انظر: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٣/ ١٥٥.

(٤) انظر: الرسالة الأكملية لابن تيمية ص٢٧ .

صفات الله تعالى لا نفيًا ولا إثباتًا»[1] .

بداية إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى في الإسلام :

أوّل من قال في الإسلام: إنّ الله جسمٌ، هو هشام بن الحكم الرافضي[2] .

فهو أوّل من أحداث هذه المقالة في الإسلام[3] .

افتراق الناس بعد ظهور مقالة هشام هذه :

بعد أن أطلق هشام بن الحكم الرافضيّ هذا اللفظ على الله تعالى: تباينت مواقف النّاس من إطلاق هذا اللفظ بالنفي أو الإثبات على الله جلّ وعلا . .

وقد انقسموا في ذلك إلى ثلاثة أقسام:[4]

١ ـ قسم جازف بإطلاق هذا اللفظ على الله تعالى :

وهم قدماء الشيعة، ومن وافقهم من علماء الكلام؛ كابن كرّام[5]، وأتباعه من الشيعة، وغيرهم من أهل التجسيم والتشبيه[6] .

وهؤلاء المطلقون للفظ الجسم على الله تعالى: على نوعين ـ كما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله تعالى ـ:

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣٥ .

(٢) تقدمت ترجمته ص١٧٣ .

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣/ ٧٢، ٧٣، ٥/ ٤٢٥، ٤٤٨، ٤٣٠، ٦/ ٤٠ـ٤٣، ١٣/ ١٥٤، ١٧٤ .

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية ٢/ ١٩٨ .

(٥) تقدمت ترجمته ص١٧٥.

(٦) انظر: نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠، ٥١، ٥١٠. ومجموع الفتاوى له ٥/ ٤٢١، ٤٢٩، ٦/ ٣٥، ٣٦، ١٣/ ١٥٤ .

أ ـ علماء المشبّهة قالوا عن الله تعالى: هو جسم لا كالأجسام .

ويعنون بذلك: أنّه جلّ وعلا في حقيقته ليس مماثلاً لغيره بوجهٍ من الوجوه .

وهؤلاء هم الذين فسّروا الجسم بأنّه القائم بنفسه كما سيأتي[1] .

ب ـ الغُلاة من المشبّهة قالوا عن الله تعالى: هو جسم كالأجسام . .

فجعلوه ـ جلّ وعلا ـ من جنس غيره من الأجسام، لكنّه أكبر مقداراً[2] .

٢ ـ قسم نَفَى إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى . .

وكان أوّل من نفى ذلك: الجهميّة، والمعتزلة، ومن وافقهم من المتكلّمين؛ كالكُلابيّة، والأشعريّة، والماتريديّة، وغيرهم. وشاركهم في ذلك كثير من أتباع الأئمة الأربعة .

فالجهم بن صفوان[3] أوّل النافين لإطلاق لفظ الجسم على الله تعالى[4]؛ فأولويّته في النفي مُطلقة .

وأبو الهُذيل العلاف[5] أوّل من نفى إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى من المعتزلة[6]؛ فأولويّته في النفي نسبيّة .

وابن كُلاّب[7] أوّل الكلابيّة النافين لإطلاق لفظ الجسم على الله

(١) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠ .
(٢) انظر: نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٥١ .
(٣) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٦١ .
(٤) انظر: فى الجزء الأول ص٦٧، ٦٨ من هذه الرسالة .
(٥) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٣٤٨ .
(٦) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٣/ ٣٠٥ .
(٧) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص٤٩ .

تعالى[1]؛ فأولويّته في النفي نسبيّة .

وقد أخذ أبو محمّد بن كُلاّب هذه المقالة عن الجهمية النّفاة، وعنه أخذها الأشعرية ومن وافقهم[2] .

مُراد هؤلاء المبتدعة من نفي إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى :

هؤلاء بقولهم بحدوث الأجسام كلّها؛ بدعوى أنّها لا تخلو عن أعراض، أو حوادِث: زعموا أنّ الصفات والأفعال لا تقوم إلا بجسم[3].

لذلك نَفَوْا أن يكون الله تعالى جسمًا؛ لئلا يكون حادِثًا ـ بزعمهم.

ونَفَوا عنه صفاته ـ جلّ وعلا ـ كلّها، أو جلّها ـ على اختلاف بينهم ـ ونَفَوْا أفعاله تبارك وتعالى؛ بدعوى تنزيه الله تعالى عن الحدوث . .

فاظهروا للنّاس التنزيه، وحقيقة كلامهم التعطيل . .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه اللهتعالى عنهم: «يُظهرون للنّاس التنزيه، وحقيقة كلامهم التعطيل؛ فيقولون: نحن لا نُجسِّم، بل نقول: إنّ الله ليس بجسم. ومُرادهم بذلك: نفي حقيقة أسماء الله وصفاته؛ فيقولون: ليس لله علم ، ولا قدرة، ولا حياة، ولا كلام، ولا سمع، ولا بصر، ولا يُرى في الآخرة، ولا عُرِج بالنبيّ ﷺ إليه، ولا ينزل منه شيء، ولا يصعد إليه شيء، ولا يتجلّى لشيء، ولا يقرب إلى شيء، ولا يقرب منه شيء. وأنّه لم يتكلّم بالقرآن، بل القرآن مخلوق، أو

---

(١) انظر: نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٦، ٥٤. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٣٤.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤ .

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٠٥. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ٢٢١.

كـلام جبريـل ـ عليـه السلام ـ وأمثال ذلك من كلام المعطّلة الفرعونيّة الجهميّة»[1] .

فإثبات الصفات لله تعالى عند هؤلاء يستلزم كون الموصوف جسمًا؛ لذلك يرون أنّ في نفيها تنزيهًا لله تعالى ـ بزعمهم.

ولأجل ذلك وصموا كلّ من يُثبت الصفات بالتجسيم بطريق اللزوم؛ بناءً على قولهم: الصفة لا تقوم إلا بجسم؛ مع أنّ السلف رحمهم الله تعالى من أبعد النّاس عن إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى[2] .

وهؤلاء النّفاة لا يُريدون بالجسم الذي نَفَوْه ما هو المُراد بالجسم في اللغة؛ فإنّ الموصوف بالصفات لا يجب أن يكون هو الجسم الذي في اللغة؛ كما نقله أهل اللغة باتفاق العقلاء[3] .

٣ ـ القسم الثالث: هم السلف رحمهم الله تعالى.

وقولهم وسطٌ بين القولين . .

فلم يُوافقوا من نفى، ولا من أثبت على النفي أو الإثبات . .

---

(١) الجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل لابن تيمية ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص ٣٠٩، ٣١٠.

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: شرح حديث النزول ص٢٣، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧٣. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ١٠٠، ١٠٢، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٤٥، ٣٠٥،، ٤/ ٢٧٧، ٢٧٩، ٦/ ١٢٧، ١٨٣، ٧/ ٩٥، ١٣٠، ١٠/ ٢٥٠ـ٢٥٨. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٠٥ـ١٠٨، ١٤٦، ١٥٣، ٢٢١ـ٢٢٢، ٦١٤ـ٦١٧. ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٣١، ٢٧٨، ٢٨٥. والرسالة الأكملية ١٠، ١١. والرسالة التدمرية ١١٩، ١٢٠. وكتاب الصفدية ٢/ ٢٧ـ٣٠ ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق١١٧/ ب ـ ١١٨/ أ. ١/ ٣٣٩أ ـ مطبوع ـ ١/ ٩٣ ـ٩٧، ١١٥ـ١١٨، ٥٤٩. وكتاب في الرد على الطوائف الملحدة ـ ضمن الفتاوى المصرية ٦/ ٤١٥، ٤١٦.

(٣) انظر: شرح حديث النزول ص٣١ .

بل كان مذهبهم: منع إطلاق القول بالنفي والإثبات . .

وسبب ذلك[1] :

أ ـ أنّ هذا اللفظ لفظٌ مجمل، لا أصل له في الشرع؛ إذ لم يرد في الكتاب ولا في السنّة نفيًا، ولا إثباتًا . .

ب ـ ليس في كلام الأنبياء عليهم السلام أنّ الجسم يُطلق على الله تعالى نفيًا أو إثباتًا .

جـ ـ ليس في السلف رحمهم الله من قال إنّ الله جسم، أو ليس بجسم .

وفي النفي والإثبات حقّ وباطل إن لم يُفصّل المُراد . .

يُخبر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن وسطيّة السلف رحمهم الله في هذا الباب قائلاً: «أئمّة السنّة والحديث لم يختلفوا في شيء من أصول دينهم؛ ولهذا لم يقل أحدٌ منهم إنّ الله جسم، ولا قال إنّ الله ليس بجسم، بل أنكروا النفي لمّا ابتدعته الجهميّة من المعتزلة وغيرهم، وأنكروا ما نفته الجهميّة من الصفات، مع إنكارهم على من شبّه صفاته بصفات خلقه. مع أنّ إنكارهم كان على الجهميّة المعطلّة أعظم منه على المشبّهة؛ لأنّ مرض التعطيل أعظم من مرض التشبيه؛ كما قيل: المعطّل

---

(1) انظر من كتب ابن تيمية رحمه الله: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٣٩، ٥/ ٢٩٨، ٦/ ٢٨٨، ٢٨٩، ١٠/ ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥١، ٢٥٨، ٣٠٦، ٣١٣. ونقض تأسيس الجهميّة- مطبوع ـ ١/ ٢٤ـ٢٩، ٤٧، ١١٨، ١١٩، ٣٩٦ـ٣٩٩، ٤٧٧. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٠٥، ٢٢٤ـ٢٢٥، ٥٦٣، ٦٠٩ـ٦١٧. ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٩٨، ٣٠٧. والرسالة التدمرية ص١٣٥، ١٣٦. ومناظرة الواسطية ـ ضمن مجموع الفتاوى ٣/ ١٦٨. وشرح حديث النزول ص٨٠. والجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص٣٠٨، ٣٠٩. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ٣/ ١٥٥.

يعبد عدمًا، والمشبّه يعبد صنمًا. ومن يعبد إلهًا موجودًا موصوفًا بما يعتقده هو من صفات الكمال وإن كان مُخطئًا في ذلك: خيرٌ ممّن لايعبد شيئا أو يعبد مَنْ لا يُوصف إلا بالسلوب والإضافات»[1] .

فالمقصود أنّ السلف رحمهم الله تعالى لم يُطلقوا لفظ الجسم على الله تعالى نفيًا ولا إثباتًا . .

ومن هؤلاء السلف رحمهم الله الذين لايقبلون الألفاظ المجملة التي لم يرد بها الكتاب أو السنّة؛ فلا يستعملونها في النفي ولا في الإثبات: إمام أهل السنّة أحمد بن حنبل رحمه الله؛ حيث ذكر عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنّه لمّا ناظره الجهميّة في إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى، قال لهم: «وأمّا لفظ الجسم فلفظ مبتدع محدث، ليس على أحد أن يتكلم به البتة، والمعنى الذى يراد به مجمل، ولم تبينوا مُرادكم حتى نوافقكم على المعنى الصحيح. فقال: ما أدري ما تقولون، ولكن أقول: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ . اللَّهُ الصَّمَدُ . لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ . وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ .**﴾[2]؛ يقول: ما أدري ما تعنون بلفظ الجسم، فأنا لا أوافقكم على إثبات لفظ ونفيه، إذا لم يرد الكتاب والسنّة بإثباته ولا نفيه»[3] .

فالمقصود أنّ الإمام أحمد بن حنبل رحمه اللهوهو أحد أئمة السلف لم يعدل عن الألفاظ الشرعيّة، ورفض إطلاق لفظ «جسم» على الله تعالى نفيًا أو إثباتًا لعدم ورود ذلك في الكتاب والسنّة .

وقد تقرّر أنّ من قواعد السلف رحمهم الله تعالى أنّ النفي لايكون إلا بدليل، كالإثبات سواء بسواء[4].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٠/٣٠٦.

(٢) سورة الإخلاص بأكملها .

(٣) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٦٨، ١٦٩ .

(٤) انظر: الجزء الأول ص٨١، ٨٢ من هذه الرسالة .

وهذه طريقة الأنبياء عليهم السلام وأتباعهم؛ يعتصمون بالكتاب والسنة اللذين أمرنا بالردّ إليهما عند التنازع والاختلاف[1] .

وسلف الأمّة رحمهم الله ـ كما تقدّم ـ وسط بين فريقين؛ فريق يُطلق لفظ الجسم على الله تعالى إثباتًا، وآخر يُطلقه نفيًا، والسلف رحمهم الله لا يُطلقونه لا نفيًا ولا إثباتًا . .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: « إنه لما ظهرت الجهمية نفاة الصفات، تكلم النّاس في الجسم ، وفي إدخال لفظ الجسم في أصول الدين، وفي التوحيد.

وكان هذا من الكلام المذموم عند السلف والأئمة.

فصار الناس في لفظ الجسم على ثلاثة أقوال:

طائفة تقول: إنّه جسم.

وطائفة تقول: ليس بجسم.

وطائفة تمتنع عن إطلاق القول بهذا وهذا؛ لكونه بدعةً في الشرع، أو لكونه في العقل يتناول حقاً وباطلاً.

فمنهم من يكف عن التكلم في ذلك.

ومنهم من يستفصل المتكلم.

فإن ذكر في النفي أو الإثبات معنى صحيحاً قبله، وعبر عنه بعبارة شرعية، لا يعبر عنه بعبارة مكروهة في الشرع.

وإذا ذكر معنى باطلاً رده.

---

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص١٥٧، ١٥٨، ١٦٠.

وذلك أن لفظ الجسم فيه اشتراك بين معناه في اللغة، ومعانيه المصطلح عليها. وفي المعنى منازعات عقلية؛ فيطلقه كل قوم بحسب اصطلاحهم، وحسب اعتقادهم»[1].

* فعلم أن لفظ الجسم فيه اشتراك بين معناه اللغوي، ومعناه عند أهل الكلام؛ من أطلقه منهم على الله تعالى نفياً، ومن أطلقه إثباتاً..

فكل طائفة من طوائف أهل الكلام أدخلت في هذا اللفظ من المعاني الموافقة لمذهبهم ومعتقدهم ما أفسد المعنى الحقيقي للفظ الجسم.

فالذين أطلقوا هذا اللفظ على الله تعالى إثباتاً: أدخلوا فيه من النقص والتمثيل ما هو باطل.

والذين أطلقوا هذا اللفظ على الله تعالى نفياً: أدخلوا فيه من التعطيل والتحريف ما هو باطل.

ومن هنا جاء ذم علماء السلف لكلا الإطلاقين..

وذموا علم الكلام لاشتماله على المجملات...

* فلم يُبق المتكلمون لفظ الجسم على معناه الحقيقي في لغة العرب، بل زادوا في معناه معان باطلة ليتوافق مع معتقدهم..

وهذا يستدعي ذكر معنى الجسم في اللغة، وذكر معناه عند المتكلّمين؛ من أطلقه منهم في حق الله تعالى نفياً، أو إثباتاً؛ ليعلم مازادوا على معنى هذا اللفظ من معان تخدم معتقدهم، وما تشتمل عليه هذه المعاني من حق وباطل.

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٩٨.

معنى الجسم لغة:

للجسم في اللغة معنيان؛ قد يُراد به أحدهما، وقد يراد الآخر:

(١) **أحدهما**: يُراد به نفس الجسم، أو البدن، أو نحو ذلك ممّا يدلّ على معنى الكثافة والغلظة.

قال تعالى: ﴿ **وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ** ﴾[١].

وقال جلّ وعلا: ﴿**وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ** ﴾[٢].

فهذا المعنى يتعلق بنفس الموصوف؛ فيطلق على ذي القدر والغلظ..

قال الأصمعي[٣]: الجسم هو الجسد والبدن، وكذلك الجسمان، والجثمان[٤].

(٢) ـ **الثاني**: يُراد به نفس الغلظ والكثافة..

فُيقال لهذا الثوب جسم، أي غلظ وكثافة..

ويُقال: هذا أجسم من هذا؛ أي أغلظ وأكثف.

فهذا المعنى يتعلق بالغلظ والقدر نفسه..

* ولم أر كتب اللغة التي قرأتها ذكرت غير هذين المعنيين للجسم؛ فدل على أن هذا هو معنى الجسم المعروف في لغة العرب التي نزل بها

---

(١) سورة المنافقون، جزء من الآية ٤.

(٢) سورة البقرة، جزء من الآية ٢٤٧.

(٣) هو عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن على بن أصمع، أبو سعيد الأصمعي، البصري اللغوي الإخباري. أحد علماء اللغة. مات سنة ٢١٥ هـ.
(انظر: الكاشف للذهبي ٢/٢١٣. والتقريب لابن حجر ص ٢٢٠).

(٤) انظر: الصحاح للجوهرى ٥/١٨٨٧. وتهذيب اللغة للأزهري ١٠/١٩٩.

القرن الكريم[1].

فهذان المعنيان فقط هما اللذان أتت بهما اللغة..

لكن لمّا كثر استعمال لفظ الجسم في كلام المتكلمين: تفرقوا في معانيه لغة وعقلاً وشرعاً تفرقا ضل به كثير من الناس[2].

فأدخلوا على معنييه اللغويين معان باطلة لتوافق معتقدهم.

معنى الجسم في اصطلاح المتكلمين والفلاسفة:

صار لفظ الجسم عند المتكلمين أعم من معناه في اللغة[3].

فسموا الهواء، ولهيب النار، وغير ذلك من الأمور اللطيفة جسماً..

وهذا لا تسميه العرب جسماً؛ كما لا تسميه جسداً ولابدناً...

فلا يقال في لغة العرب للهواء أنه جسم، ولا للنَّفَس الخارج من الإنسان أنه جسم، ولا لروحه المنفوخة فيه أنها جسم، ولا للهيب النار أنها كذلك[4].

---

(١) انظر من كتب اللغة والغريب: تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ص ٣١٤. والصحاح للجوهري ص ١٨٨٧. وأساس البلاغة للزمخشري ص ٩٤. وتهذيب اللغة للأزهري ١٠/١٩٩. والقاموس المحيط للفيروز آبادي ص ١٤٠٦. والمعجم الوسيط ص ١٣٢، ١٣٣ وانظر من كتب ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ٣/١٥٢، ١٥٣، ١٥٨. ونقض تأسيس الجهمية ـ مطبوع ـ١/ ٥٠٥ وشرح حديث النزول ص ٧٠، ٧١. ودرء تعارض العقل والنقل ١/١١٩، ١٠/ ٢٩٢. والرسالة الأكملية ص ٢٧. والرسالة التدمرية ص ٥٣ وتفسير سورة الإخلاص ص ١٦٩ ـ ١٧١، ١٧٩. ومنهاج السنة النبوية ٢/١٩٨، ٥٣٠.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ٣/١٥٢، ١٥٣.

(٣) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ٣/١٥٣. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/١١٩.

(٤) انظر من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/١١٩، ١٠/٢٩٢. والجـــواب=

فلا تسمي العرب ـ إذا ـ هذه الأمور اللطيفة جسماً . .

وليس الأمر قاصراً على تعميم المبتدعة لمعنى الجسم ليشمل هذه الأمور فحسب . .

بل إنهم يطلقون اسم الجسم على ما يلي:

(١) ـ يعبرون عن الجسم بأنه ما يشار إليه[١]، أو ترفع إليه الأيدي.

أو ما يقبل الإشارة الحسية بأنه هنا، أو هناك[٢].

(٢) يطلقون اسم الجسم على الموجود [٣].

(٣) يطلقون اسم الجسم على القائم بنفسه[٤].

وهذان الإطلاقان ـ الموجود، القائم بنفسه ـ خاصان بالكرامية . .

= الصحيح لمن بدل دين المسيح ٣/١٥٣، ١٥٨. والرسالة التدمرية ص ٥٣. والرسالة الأكملية ص ٢٧. وتفسير سورة الإخلاص ص ١٧١، ١٧٢ ومنهاج السنة النبوية ٢/١٩٨، ٥٣٠. وشرح حديث النزول ص ٧٦.

(١) انظر : المسائل الخمسون في أصول الدين للرازي ص ٣٣. ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٩٩. وشرح حديث النزول له ٥٣، ٥٤، ٧٦. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ١/٢٤٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٦/٣٠٦. وكتاب الصفدية له ٢/١٠.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٩٩. وشرح حديث النزول له ص ٥٤. وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٩٦، ١٩٧.

(٣) وهذا قول المشبهة والمجسمة، ومنهم الكرامية. (انظر: الغنية في أصول الدين للمتولي الشافعي النيسابوري ص ٨١. والرسالة الأكملية لابن تيمية ص ٢٧. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح له ٣/١٥٤. ومنهاج السنة النبوية له ٢/٥٤٨).

(٤) وهذا من أقوال الكرامية أيضاً (انظر : المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧٣. والرسالة الأكملية لابن تيمية ص ٢٧. ومنهاج السنة النبوية له ٢/١١٧، ٥٤٨. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح له ٣/١٥٤).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فالمشهور عن نظار الكرامية وغيرهم ممن يقول: هو جسم: أنه يفسر ذلك بأنه الموجود، أو القائم بنفسه، لا بمعنى المركب[1].

وقد اتفق الناس على أن من قال: إنه جسم، وأراد هذا المعنى: فقد أصاب في المعنى، لكن إنما يخطئه من يخطئه في اللفظ»[2].

(٤) ـ يعبر عن الجسم ـ عند البعض ـ بأنه ما قبل الأبعاد الثلاثة؛ الطول، والعرض، والعمق[3].

ولفظ البُعد ـ الطول، أو العرض، أو العمق ـ في اصطلاح هؤلاء أعم من معناه في اللغة؛ فإن أهل اللغة يقسمون الأعيان إلى طويل، وقصير..

وكل ما يراه الإنسان ـ عند هؤلاء ـ: فهو طويل، عريض، عميق؛ حتى الحبة، فما دونها: هي في اصطلاحهم طويلة عريضة عميقة[4].

(٥) ـ يتوسع المتكلمون والفلاسفة في المعنى اللغوي للجسم؛ فيطلقون اسم الجسم على المؤلف، أو المركب، ويردون على المشبهة الذين يقولون: الجسم هو القائم بنفسه، أو الموجود..

يقول عبد الرحمن النيسابوري [5]ـ وهو من الأشعرية ـ : «الجسم في

---

(١) أما النفاة فجلهم يفسر الجسم بالمركب.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/٥٤٨.

(٣) وهذا قول ابن سينا في الإشارات والتنبيهات ٣/٢٤١. وانظر: الصحائف الإلهية للسمرقندي ص ٢٥٣. ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٩٩.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/١١١، ١١٣.

(٥) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٣١٨.

اللغة؛ بمعنى التأليف، واجتماع الأجزاء. والدليل عليه أنه نقول عند زيادة الأجزاء، وكثرة التأليف: جسيم وأجسم؛ كما يقال عند زيادة العلم: عليم وأعلم. وقال تعالى: ﴿وزاده بسطة في العلم والجسم﴾[1].
فلما كان وصف المبالغة كزيادة التأليف، دل على أن أصل الاسم للتأليف فإذا ثبت ما ذكرنا بطل مذهبهم[2]؛ لأن الله تعالى لا يجوز عليه التأليف»[3].

وبنحو هذا القول قال الجويني [4] في الإرشاد[5]، وفي الشامل[6].

فهؤلاء إذاً يطلقون اسم الجسم على المركب، ويزعمون أن أهل اللغة لا يطلقون اسم الجسم إلا على المركب[7].

ويردون على المشبهة الذين يطلقون اسم الجسم على القائم بنفسه، أو الموجود..

وقد حرر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله النزاع بينهما، وخطأ الطائفتين كلتيهما..

وذكر رحمه الله أن الطائفتين كلتيهما ـ المشبهة بقولهم إن الجسم هو القائم بنفسه، أو الموجود، والأشعرية بقولهم أن الجسم هو المركب ـ:

---

(١) سورة البقرة، جزء من الآية ٢٤٧.
(٢) يقصد الكرامية.
(٣) الغنية في أصول الدين للينسابوري المعروف بالمتولي الشافعي ص ٨١.
(٤) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٢.
(٥) انظر: الإرشاد للجويني ص ٦١.
(٦) انظر: الشامل في أصول الدين للجويني ص ٤٠١ ـ ٤٠٧. وانظر أيضاً: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣٤. ومجموع الفتاوى له ٥/ ٤٢١.
(٧) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧٦. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٩٨.

مخطئتان على اللغة[1].

***الذين يقولون إن الجسم ما كان مؤلفا ، أو مركباً بينهم نزاع فيما يسمى جسماً[2].**

هل يطلق على المركب من الجواهر المنفردة[3].

أو يطلق على المركب من المادة والصورة[4].

أو يطلق على المركب لا من هذا ولا من هذا[5].

مع كونهم جميعاً متفقين على نفي الجسمية عن الله تعالى؛ لزعمهم أن ماكان مركبا افتقر إلى مركب..

أ ـ فقال بعضهم: الجسم ما كان مركباً من الجواهر المنفردة[6].

* ـ وهؤلاء اختلفوا فيما بينهم؛

فمنهم من زعم أن أقل مايصير الجسم به مركباً: جوهر، بشرط أن ينضم إليه غيره..

ومنهم من زعم أن أقل ما يصير الجسم به مركباً: جوهران

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٤٢١، ٤٢٩. ونقض تأسيس الجهمية له ـ مطبوع ـ ١/ ٥١٠. وشرح حديث النزول له ص ٧٦.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٣١.

(٣) انظر: تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٧١ ـ ١٧٣. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح له ١/ ٢٤٢، ٣/ ١٣٣، ١٥٣. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ٢٢٦. وكتاب الصفدية له ١/ ١١٨.

(٤) انظر : بغية المرتاد لابن تيمية ص ٤١٤. والرسالة الأكملية له ص ٢٧. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح له ٣/ ١٣٣، ١٣٤، ١٥٣. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ٢٢٦. وكتاب الصفدية له ١/ ١١٨.

(٥) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ٢/ ٥٣١.

(٦) تقدم تعريف الجواهر المنفردة، وبطلان تركب الجسم منها ص ٢٩٥.

فصاعداً[1]، وهذا معنى قوله: الجسم متحيز قابل للقسمة.

ومنهم من زعم أنّ أقلّ ما يصير به مركباً: أربعة جواهر فصاعدا[2].

ومنهم من زعم أن أقل ما يصير الجسم به مركباً: ستة جواهر فصاعداً.

ومنهم من زعم أن أقل ما يصير الجسم به مركباً: ثمانية جواهر فصاعداً[3]، وهذا معنى قولهم: الجسم متحيز ذو أبعاد ثلاثة.

ومنهم من زعم أن أقل ما يصير الجسم به مركباً: ستة عشر جوهراً فصاعداً.

ومنهم من زعم أن أقل ما يصير الجسم به مركباً: اثنان وثلاثون جوهراً فصاعدا[4].

ب ـ وقال البعض: الجسم ما كان مركباً من المادة والصورة، لا من الجواهر المنفردة[5].

---

(١) وهؤلاء جمهور الأشعرية (انظر: الصحائف الإلهية للسمرقندي ٢٥٣).

(٢) ومن هؤلاء: الكعبي؛ من المعتزلة (انظر: الصحائف الإلهية للسمرقندي ص ٢٥٤).

(٣) وهؤلاء جمهور المعتزلة (انظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ص ١٨٥. والصحائف الإلهية للسمرقندي ص ٢٥٣، ٢٥٤).

(٤) انظر هذا الاختلاف في أقل ما يصير به الجسم مركباً، في الكتب التالية: مقالات الإسلاميين للأشعري ٢/ ٤ ـ ٧. والإنصاف للباقلاني ص ١٦. والتمهيد له ص ١٧، ١٩، ١٩٥. والشامل في أصول الدين للجويني ص ٤٠٧ وما بعدها. والرسالة الأكملية لابن تيمية ص ٢٧. وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٧١، ١٧٢. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٣١.

(٥) وهذا قول أهل الفلسفة وقال به الرازي (انظر : المطالب العالية للرازي ٢/ ٢٧. وانظر لشيخ الإسلام: بغية المرتاد ص ٤١٤. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٣/ ١٥٣ ، ١٨٩. والرد على المنطقيين ص ٦٧. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٥٦٧. والرسالة التدمرية ص ٥٤).

ج ـ وقال البعض: الجسم ليس مركباً لا من هذا، ولا من هذا[١].

«فمن اعترف أنها مركبة من هذا، أو هذا: يلزمه إذا قال: إن الله جسم: أن يكون الله مركباً من هذا أو هذا، ولهذا قالوا: إن هذا باطل، وأوجبوا على أصلهم نفي مسمى هذا الاسم. وهذا هو المشهور عند هؤلاء. ومن اعتقد أنه ليس مركباً، لا من هذا، ولا من هذا، قال: لا يلزمني إذا قلت هو جسم أن يكون مركباً»[٢].

* أما عن موقف السلف من أقوال المتكلمين هذه: فإنهم يقولون أنهم كلهم مبتدعون في اللغة والشرع[٣].

* إلا أن المدّعين أن الجسم هو المركب، أو المؤلف، قالوا: بل قولنا موافق للغة. والجسم في اللغة: هو المؤلف المركب.

ويستدلون بقول العرب: رجل جسيم، وزيد أجسم من عمرو؛ إذا كثر ذهابه في الجهات، ويقولون إنّ العرب لا تقصد بالمبالغة في قولها: أجسم وجسيم: إلا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف..

فإذا كثر الاجتماع فيه بتزايد أجزائه، قيل أجسم، وجسيم.

فدلّ ذلك على أنّ قولهم: جسم مفيد للتأليف[٤].

---

(١) وهذا قول كثير من أهل الكلام. (انظر: تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٧٣. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح له ١/ ٢٤٢ ، ٣/ ١٥٣. والرسالة التدمرية له ص ٥٤).

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ٣/ ١٥٣.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٤٩.

(٤) انظر: الغنية في أصول الدين للمتولي الشافعي ص ٨١. والشامل في أصول الدين للجويني ص ٤٠١ ـ ٤٠٧. والإرشاد له ص ٦١. والإنصاف للباقلاني ص ١٦. وشرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧٠. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٤٩.

وقد أجابهم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ـ بعد أن ذكر هذا المعنى الذي ذهبوا إليه ـ بقوله: «فهذا أصل قول هؤلاء النفاة، وهو مبني على أصلين: سمعي لغوي، ونظري عقلي فطري.

أما السمعي اللغوي؛ فقولهم: إن أهل اللغة يطلقون لغة الجسم على المركب، وهم استدلوا عليه بقوله: هو أجسم؛ إذا كان أغلظ، وأكثر ذهاباً في الجهات، وأن هذا يقتضي أنهم اعتبروا كثرة الأجزاء..»[1].

وقد رد عليهم رحمه الله بأن لغة العرب لا يعرف فيها تسمية كل ما كان له مقدار؛ بحيث يكون أكبر من غيره أو أصغر: جسماً..

بل هذا لا يسمى جسماً في لغة العرب ألبتة[2]...

أمّا عن اعتبار هؤلاء المبتدعة لكثرة الأجزاء وقلتها في إطلاق لفظ الجسم؛ « فهذا لا يتصوره أكثر عقلاء بني آدم، فضلاً عن أن يُنقل عن أهل اللغة قاطبة أنهم أرادوا ذلك بقولهم: جسيم وأجسم. والمعنى المشهور في اللغة لا يكون مسماه لا يفهمه إلا بعض الناس، وإثبات الجواهر المنفردة أمر خص به بعض الناس؛ فلا يكون مسمى الجسم في اللغة ما لا يعرفه إلا بعض الناس، وهو المركب من ذلك»[3].

فلا يسلم للنفاة لغة إطلاق لفظ الجسم على المركب أو المؤلف.

وبإبطال ذلك يبطل الأصل السمعي اللغوي الذي بنى عليه النفاة قولهم إنّ الجسم هو المركب..

أما الأصل الثاني، وهو: الأصل العقلي: فقولهم: إن كل ما يشار

(١) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧١.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧١. ومنهاج السنة النبوية له ٢/٥٤٩ ـ ٥٥٠.

(٣) شرح حديث النزول لابن تيمية ص٧٢. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٥٠ ـ ٥٥١.

إليه بأنه هنا أو هناك؛ فإنه مركب من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة.

وهذا بحث عقلي، وأكثر عقلاء بني آدم من أهل الكلام وغير أهل الكلام ينكرون أن يكون ذلك مركباً من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة[1].

* فدعوى تركيب الجسم من الجواهر المنفردة دعوى مبتدعة، لا تعرف عن أحد من المسلمين، وأكثر العقلاء ينكرون هذا النوع من التركيب[2].

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ إبطال هذا النوع من التركيب في دليل التركيب[3].

وقد تقدم إن إثبات الجوهر الفرد ـ نفسه ـ الذي يزعمون تركب الأجسام منه، محل نزاع بين المتكلمين أنفسهم[4].

* ودعوى تركيب الجسم من المادة والصورة دعوى باطلة أيضاً، وأكثر العقلاء ينكرون هذا النوع من التركيب[5].

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧٢. ومنهاج السنة النبوية له ٢/٥٥١، ٥٥٢. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح له ٣/١٨٩.

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: شرح حديث النزول ص ٧٢، ٧٣ .ودرء تعارض العقل والنقل ٤/٣٥، ١٣٦، ١٤٦، ٥/٣٩٢. وتفسير سورة الإخلاص ص ٨٦ .والرد على المنطقيين ص ٦٧. ومجموع الفتاوى ١٢/٣١٨. ومنهاج السنة النبوية ٢/١٣٩، ٢١١، ٥٦٧. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٣/١٨٩ ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/٤٩٧، ٦١١، ٦١٦.

(٣) سيأتي إن شاء الله ص١٩١ من الجزء الثالث.

(٤) تقدم ذلك ص ٢٩٧، ٢٩٨.

(٥) انظر من كتب ابن تيمية: بغية المرتاد ص ٤١٦. والرد على المنطقيين ص ٦٧. ومنهاج السنة النبوية ٢/٥٦٧. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٣/١٨٩. ودرء تعارض=

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ إبطال هذا النوع من التركيب في دليل التركيب[1].

بل النظار أنفسهم لم يتفقوا فيما بينهم على تركيب الجسم من المادة والصورة، أو من الجواهر المنفردة[2].

وفي هذا إبطال للأصل العقلي الذي بنى عليه هؤلاء تركب الجسم من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة.

وبإبطاله يبطل الأصل من أساسه؛ وهو قولهم الجسم هو المركب..

* والمقصود مما ذكرته سابقاً من معان للجسم أحدثها المبتدعة أن أبين أن هؤلاء لم يبقوا لفظ الجسم على معناه الحقيقي في لغة العرب، بل زادوا في معناه معان باطلة ليتوافق مع معتقدهم..

وهذا يعني أن لفظ الجسم قد صار في معناه ما هو حق وباطل..

وهذا ـ أي اشتماله على الحق والباطل ـ يجعله من الألفاظ المجملة، التي لا تقبل معانيها حتى ينظر في مقصود قائليها، ويستفصل منهم عن مرادهم؛ فإن أرادوا بالنفي أو الإثبات معنى صحيحاً موافقاً لما أخبر به الرسول ﷺ: صوب المعنى الذي قصده بلفظه. «ولكن ينبغي أن يعبر عنه بألفاظ النصوص، لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة، مع قرائن تُبين المراد بها. والحاجة: مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها. وأما إن أريد بها معنى باطل: نفي ذلك المعنى. وإن جمع بين حق وباطل: أثبت الحق، وأبطل

= العقل والنقل ٦/ ١٦٣.

(١) سيأتي إن شاء الله ص١٩٣ من الجزء الثالث.

(٢) انظر ص ٢٩٥ من هذا الجزء.

الباطل»[1].

الاستفصال مع من أطلق لفظ الجسم على الله تعالى:

* لفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتا، فتكون له حرمة الإثبات، ولانفياً، فيكون له إلغاء النفي..

لذا فإن من أطلق لفظ الجسم على الله تعالى نفياً أو إثباتا يستفصل منه عن مراده..

فإن وافق مراده ما في الكتاب والسنة قبل منه المعنى، لا اللفظ.

وإن خالف مراده مافي الكتاب والسنة: رد عليه اللفظ والمعنى كلاهما..

وذلك لأن جواب كل من أطلق لفظ الجسم على الله تعالى نفياً أو إثباتاً موجود في كتاب الله، أو سنة رسول الله ﷺ؛

فإن الله قد بين في كتابه ما هو ثابت له من الصفات، وما هو منزه عنه، وأثبت لنفسه صفات الكمال، ونفى عن نفسه صفات النقص.

وكذا رسول الله ﷺ أخبر عن صفات الكمال التي ينبغي أن تُثبت لله تعالى، وبين ما يجب أن ينزه عنه جل وعلا من صفات النقص..

فيستفصل ممن جاء بلفظ لم يرد به الكتاب والسنة..

ومن ذلك لفظ الجسم؛ فإنه يستفصل ممن أطلقه عن مراده:

(١) ـ فقد يقول مطلق لفظ الجسم نفياً أو إثباتاً: أنا أريد بالجسم معناه في لغة العرب؛ وهو البدن الكثيف الذي لا يسمى في اللغة جسم سواه..

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٥٤، ٥٥٥.

فنقول له: هذا المعنى منفي عن الله تعالى عقلاً وسمعاً[1].

(٢) ـ وإن قال: أريد به: المركب من المادة والصورة..

أو أريد به: المركب من الجواهر المنفردة..

نقول له: هذا منفي عن الله تعالى قطعاً.

فالله تعالى منزه عن ذلك كله.

والصواب نفيه عن الممكنات أيضاً؛ فليس الجسم المخلوق مركباً من هذا ولا من هذا..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «أهل الكلام قد يريدون بالجسم ما هو مركب من الجواهر المفردة، أو من المادة والصورة. وكثير منهم من ينازع في كون الأجسام المخلوقة مركبة من هذا وهذا. بل أكثر العقلاء من بني آدم عندهم أن السموات ليست مركبة لا من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة؛ فكيف يكون رب العالمين مركباً من هذا وهذا؟ فمن قال: إن الله جسم، وأراد بالجسم هذا المركب؛ فهو مخطئ في ذلك. ومن قصد نفي هذا التركيب عن الله؛ فقد أصاب في نفيه عن الله، لكن ينبغي أن يذكر عبارة تبين مقصوده»[2].

فالله تعالى منزه عن هذا النوع من التركيب[3].

وهو جل وعلا ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولافي صفاته، ولافي أفعاله.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٦/ ١٣١.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٦٩. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٤٧.

(٣) انظر: نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٧٧، ٤٧٨. وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٧٣.

ولكن لا يعني نفي ذلك عن الله تبارك وتعالى أن ننفي بسببه شيئاً ممّا أثبته جلّ وعلا لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وكذلك كل من نفى ما أثبته الله ورسوله، وقال إن هذا تجسيم، فنفيه باطل، وتسمية ذلك تجسيماً تلبيس منه. فإن أراد أن هذا في اللغة يسمى جسماً، فقد أبطل[1]. وإن أراد أن هذا يقتضي أن يكون جسماً مركبا من الجواهر الفردة، أو من المادة والصورة، أو أن هذا يقتضي أن يكون جسماً، والأجسام متماثلة. قيل له: أكثر العقلاء يخالفونك في تماثل الأجسام المخلوقة، وفي أنها مركبة؛ فلا يقولون: إن الهواء مثل الماء، ولا أبدان الحيوان مثل الحديد والجبال، فكيف يوافقونك على أنّ الرب تعالى يكون مماثلاً لخلقه إذا أثبتوا له ما أثبت له الكتاب والسنّة؟ والله تعالى قد نفى المماثلات في بعض المخلوقات، وكلاهما جسم؛ كقوله: ﴿**وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُم**﴾[2]؛ مع أن كلاهما بشر. فكيف يجوز أن يقال: إذا كان لرب السموات علم وقدرة أنه يكون مماثلاً لخلقه؟ والله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولافي أفعاله»[3].

«ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل؛ سواء فسروا الجسم بما يشار إليه، أو بالقائم بنفسه، أو بالموجود، أو بالمركب من الهيولى والصورة، ونحو ذلك. فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة على أنها متماثلة: فهذا يبنى على صحة ذلك، وعلى إثبات الجواهر المفردة،

---

(١) يعني قوله.

(٢) سورة محمد، جزء من الآية ٣٨.

(٣) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٧٣، ١٧٤. وانظر شرح حديث النزول له ص ٣١ - ٣٢. ومنهاج السنة النبوية له ص ٢١١، ٢١٢.

وعلى أنها متماثلة وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك»[1].

وقد تقدم أن إثبات الجوهر الفرد مما تنازع فيه المتكلمون، وإن كان أكثرهم يجزم ببطلانه[2].

(٣) ـ ويقال للمجسم الذي أطلق لفظ الجسم على الله تعالى إثباتاً: «ما تعني بقولك؟ أتعني بذلك أنه من جنس شيء من المخلوقات؟ فإن عنيت ذلك؛ فالله تعالى قد بين في كتابه أنه لا مثل له، ولا كفو له، ولآند له. وقال: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ﴾[3]؛ فالقرآن يدل على أن الله لا يماثله شيء: لا في ذاته ولافي صفاته ولا في أفعاله. فإن كنت تريد بلفظ الجسم ما يتضمن مماثلة الله لشيء من المخلوقات؛ فالله منزه عن ذلك، وجوابك في القرآن والسنة. وإذا كان الله ليس من جنس الماء والهواء ولا الروح المنفوخة فينا، ولا من جنس الملائكة، ولا الأفلاك؛ فلأن لا يكون من جنس بدن الإنسان ولحمه وعصبه وعظامه ويده ورجله ووجهه، وغير ذلك من أعضائه وأبعاضه أولى وأحرى. فهذا الضرب ونحوه مما قد يسمى تشبيهاً وتجسيماً، كله منتف في كتاب الله، وليس في كتاب الله آية واحدة تدل؛ لانصاً، ولا ظاهراً على إثبات شيء من ذلك لله»[4].

فالمقصود أن الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[5]؛ فلا يماثله شيء في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله جل وعلا؛ فهذا ممتنع في حقه: «ممتنع لذاته أن

---

(١) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ١٢١، ١٢٢.

(٢) انظر ص ٢٩٥ وما بعدها.

(٣) سورة النحل، جزء من الآية: ١٧.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣٠٧/١٠، ٣٠٨.

(٥) سورة الشورى، جزء من الآية: ١١.

يكون غير الله مماثلاً له في ذاته أو صفاته أو أفعاله؛ فإن المثلين يجوز على أحدهما ما جاز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه. والرب حي قيوم غني صمد واجب بنفسه مستحق لصفات الكمال بنفسه، ممتنع اتصافه بنقائضها؛ فإن كماله من لوازم ذاته الواجبة الوجود بنفسها التي يمتنع عدمها أو عدم شيء من لوازمها والمخلوق يجب أن يكون معدوماً محدثاً فقيراً. فلو تماثلا: للزم أن يكون كل منهما واجب الوجود واجب العدم، قديماً محدثاً، غنياً بنفسه فقيراً بنفسه، وذلك جمع بين النقيضين»[1].

(٤) ـ إن أراد مطلق لفظ الجسم بالجسم: ما يشار إليه إشارة حسية: فقد أشار إليه أعرف الخلق به بأصبعه رافعاً لها إلى السماء يُشهِد الجمع الأعظم مشيراً له [2].

وكذا إن أراد به: الموصوف بالصفات: فلا ريب أن القرآن مملوء بإثبات الصفات لخالقنا جل وعلا..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى لمن أطلق لفظ الجسم على الله تعالى نفياً، أو إثباتاً: « إن عنيت بلفظ الجسم: الموصوف بالصفات، القائم بنفسه، المباين لغيره، الذي يمكن أن يشار إليه، وترفع إليه الأيدي: فلا ريب أن القرآن قد أخبر أن الله له العلم، والقوة والرحمة والوجه، واليدان، وغير ذلك، وأخبر أنه﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**﴾[3]، وأنه: ﴿**خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا**

---

(١) تلخيص كتاب الاستغاثة لابن تيمية ص ١٦٦.

(٢) انظر: صنيعه ﷺ هذا في حجة الوداع: في صحيح مسلم ٢/ ٨٩٠، ك الحج، باب حجة النبي ﷺ.

(٣) سورة فاطر، جزء من الآية: ١٠.

بينهما في ستة أيام ثم استوىٰ على العرش ﴾[1]، وأنه: ﴿ تعرج الملائكة والروح إليه﴾[2]. فالقرآن مملوء من بيان علوه على خلقه، والصعود إليه، والنزول منه، ومن عنده، وإثبات علمه ورحمته، وغير ذلك من صفاته.

وإذا سميت ما هو كذلك جسماً، وسئلت: هل هو جسم؟ كان الجواب أن المعنى الذي سئلت عنه وأردته بهذا اللفظ قد بينه الله وأثبته في كتابه »[3].

فنحن لانجحد صفات ربنا جل وعلا، وعلوه على خلقه، واستوائه على عرشه لتسمية الجهمية المعطلة وأشياعهم الموصوف بذلك جسماً، والمثبت لذلك مجسماً[4].

ويرحم الله العلامة ابن القيم حيث يقول[5]:

فإن كان تجسيماً ثبوت استوائه ... على عرشه إني إذاً لمجسم
وإن كان تشبيهاً ثبوت صفاته ... فمن ذلك التشبيه لا أتكتم
وإن كان تنزيهاً جحود استوائه ... وأوصافه أو كونه يتكلم
فعن ذلك التنزيه نزهت ربنا ... بتوفيقه والله أعلى وأعلم

فإن أريد بالجسم: الموصوف بالصفات؛ فإنا نثبت الصفات، ونوافق

---

(١) سورة الفرقان، جزء من الآية: ٥٩.
(٢) سورة المعارج، جزء من الآية: ٤.
(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٠/٣٠٩. وانظر: المصدر نفسه ٦/٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٠ ـ ٣٥١. وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٧٣ ومنهاج السنة النبوية له ٢/١٣٤. ومجموع الفتاوى له ٥/٢١٤، ١٢/٣١٧.
(٤) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/١٠٣.
(٥) انظر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم ٣/ ٩٤٠.

من أطلق لفظ الجسم على الله تعالى إثباتاً لا نفياً على المعنى الذي أراده، مع تبديعه بسبب إطلاقه اللفظ الذي لم يرد في الكتاب والسنة..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «قد يراد بالجسم ما يشار إليه، أو ما يرى، أو ما تقوم به الصفات والله تعالى يرى في الآخرة، وتقوم به الصفات، ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم. فإن أراد بقوله ليس بجسم: هذا المعنى. قيل له: هذا المعنى الذي قصدت نفيه بهذا اللفظ: معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأنت لم تقم دليلاً على نفيه»[1].

فالمقصود أن السلف رحمهم الله تعالى لم ينطقوا بلفظ الجسم، ولكن نطقوا بالألفاظ التي هي صريحة في المعنى الذي يسميه هؤلاء جسماً..

فالمخالف يزعم أنه لا يجد في الشاهد متصفاً بالصفات إلا ماهو جسم.. فيجاب بأن جميع هذه الأسماء والصفات وإن كانت لا تقال في الشاهد إلا على جسم، فإنها تقال لله وليس بجسم..

«وبهذا يجيب كل من أثبت شيئاً من هذه الصفات لمن نفاها، فنقول: إذا اتفقنا على أنه حي عليم قدير، وليس بجسم، فكذلك يكون عالماً بعلم وقادراً بقدرة ولا يكون جسماً»[2].

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣٤، ١٣٥. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ١٠/ ٣١٠ ـ ٣١١ وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٧٣، ١٧٤. ومنهاج السنة النبوية له ٢١٢، ٢١٣. ونقض أساس التقديس له ـ مخطوط ـ ق ١١٥/ أ ـ ب. ومجموع الفتاوى له ٣١٧/١٢.

(٢) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق ١١٥/ أ.

وهذا جواب من ينفي الصفات دون الأسماء . .

ويمكن أن يجاب من ينفي بعض الصفات دون بعض بنحو من هذه الإجابة؛ فيقال له: إن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا لجسم، فانف ما أثبت لأنك لا تجده في الشاهد إلا لجسم؛ فالقول فيما نفيته كالقول فيما أثبته[٢].

* وبهذا البيان من شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى يتضح مافي لفظ الجسم من الإجمال، وما حواه معنى هذا اللفظ من حق وباطل . .

* وبهذا البيان يزول ماعلق في ذهن النافي للفظ الجسم أو المثبت له من الإشكال ـ إن حصل تجرد وإنصاف . . .

فلا يبقى لنفاة الصفات متعلق بلفظ الجسم، ولا للمشبهة؛

فالحكم في ذلك هو الكتاب والسنة؛

فما قبله الشرع من معان قبل.

وما رده الشرع من معان رد ورفض.

---

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: الرسالة التدمرية ٣٥، ١٣٤، ١٣٥. والفرقان بين الحق والباطل ص ١٠٧، ١٠٨. ومجموع الفتاوى ١٢/٣١٧. وشرح حديث النزول ص ٢٣. ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق ١١٥/أ.

المبحث الثالث

رد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على شبه نفاة الصفات الاختيارية

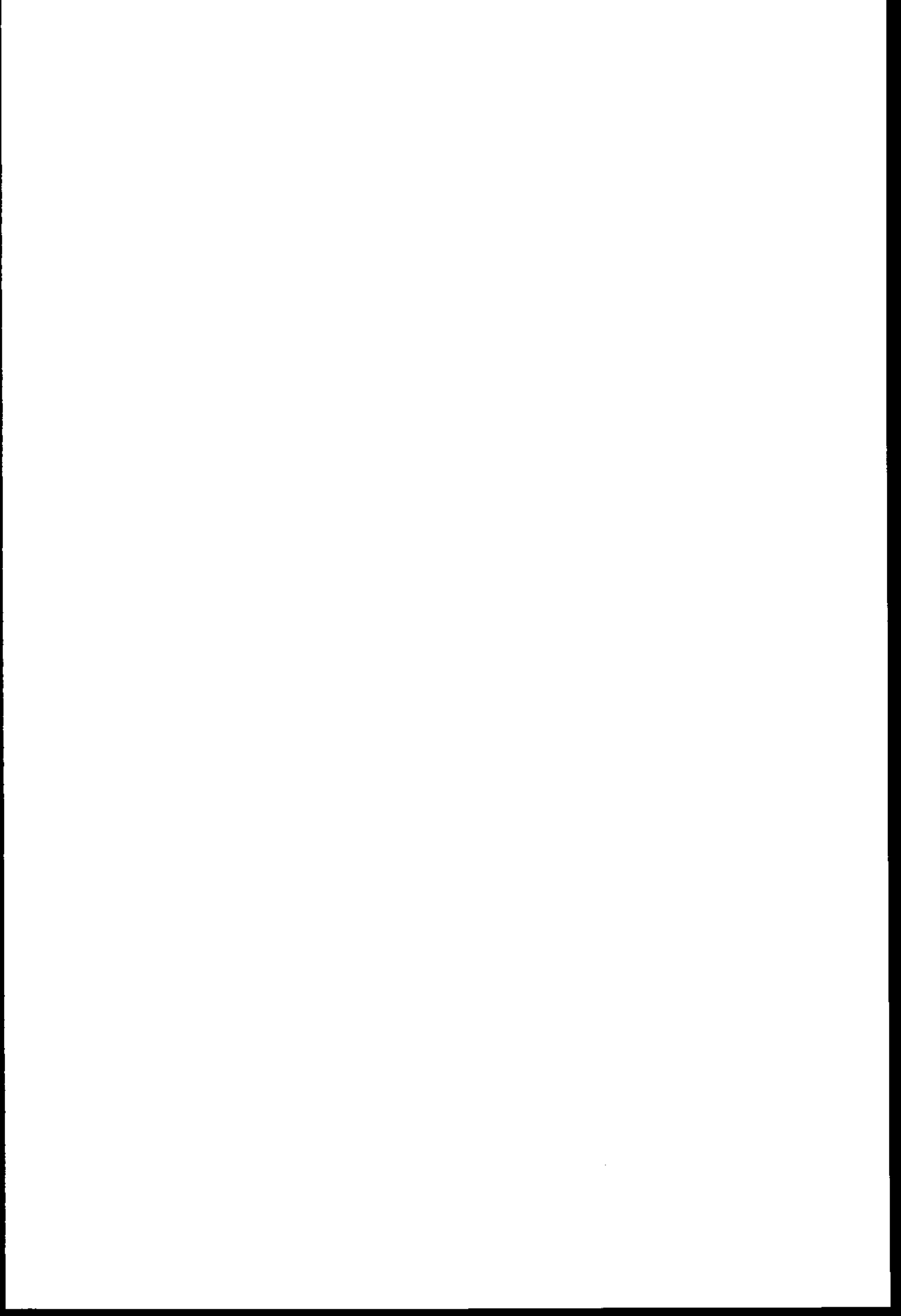
ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: الردّ على قولهم: القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

المطلب الثاني: الردّ على قولهم: لو كان الله قابلاً لحلول الحوادث في ذاته، لكان قابلاً لها في الأزل، ولو كان قابلاً لها في الأزل، للزم وجود حوادث لا أول لها.

المطلب الثالث: الردّ على قولهم: قيام الحوادث به جل وعلا ـ أفول وتغير، والله منزه عن ذلك.

المطلب الرابع: الردّ على قولهم: لو كانت الصفات الاختيارية صفات كمال: للزم عدم كمال الله قبل اتصافه بها. وإن كانت صفات نقص: وجب تنزيه الله تعالى عنها.



المبحث الثالث

رد شيخ الإسلام ابن تيمية

على شبه نفاة الصفات الاختيارية

* كل ما قام بالله تعالى بعد عدمه؛ فإنما يكون بمشيئته تعالى وقدرته.

* وهو سبحانه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن؛ « فما شاءه وجب كونه، وهو يجب بمشيئة الرب وقدرته. وما لم يشأه امتنع كونه مع قدرته عليه؛ كما قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[1] ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِم ﴾[2]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾[3]»[4].

* وقيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى: هو قول سلف الأمة وأئمتها، الذين نقلوه عن الرسول ﷺ.

وهو القول الذي جاءت به التوراة والإنجيل، وجميع الكتب السماوية..

وهو القول الذي يدل عليه صريح المعقول المطابق لصحيح المنقول..

* ومن أعظم الأصول: معرفة الإنسان بما نعت الله به نفسه من

---

(١) سورة السجدة، جزء من الآية ١٣.

(٢) سورة البقرة، جزء من الآية ٢٥٣.

(٣) سورة الأنعام، جزء من الآية ١١٢.

(٤) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٣٨.

الصفات الفعلية[1].

لذلك كان معرفة هذه الصفات، والإقرار بما ورد به الكتاب والسنة من إثبات قيامها بالرب تعالى متعلقة بمشيئته جل وعلا واختياره، والإقرار بباقي صفاته العلى: من أهم ما يجب على المسلم المنقاد فعله..

فيصف الله بما وصف به نفسه في كتابه، وما وصفه به رسوله ﷺ: من هذه الصفات وغيرها: كاستوائه تعالى إلى السماء، واستوائه على العرش، ونزوله إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من كل ليلة، وإتيانه ومجيئه يوم القيامة، وطي السموات بيمينه، وغير ذلك..

* وقد خالف في إثبات هذه الصفات طائفة من المتكلمين؛ منهم الأشعرية...

وزعموا أنهم في نفيهم لهذه الصفات عن الله تعالى ينزهونه عن سمات الحدث..

والواقع أن من قال: إني أنزه الله تعالى عن سمات الحدث، أو علامات الحدث، أو كل ما أوجب نقصاً وحدوثاً: فكلامه من حيث الجملة حق معلوم، متفق عليه، إذا لم يتضمن نفي ما ورد به الكتاب والسنة..

* لكن الشأن في الذين ينفون قيام الصفات الاختيارية التي أثبتها الكتاب والسنة، ثم يزعمون أن قيامها بالله باطل؛ لأن ذلك من سمات الحدث..

فهؤلاء لا شك في بطلان زعمهم «عند السلف، وأئمة السنة، بل وجمهور العقلاء. بل ما ذكروه يقتضي حدوث كل شيء، فإنه ما من

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٧٢.

موجود إلا وله صفات تقوم به، وتقوم به أحوال تحصل بالمشيئة والقدرة. فإن كان هذا مستلزماً للحدوث، لزم حدوث كل شيء، وأن لا يكون في العالم شيء قديم»[1].

فلو جعلنا إثبات الصفات الاختيارية من سمات الحدث كما زعم الأشعرية؛ لاقتضى ذلك حدوث كل موجود؛ إذ ما من موجود إلا ويقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته..

فليس إثبات الصفات الاختيارية لله تعالى من سمات الحدث الذي ينبغي أن ينزه عنه جل وعلا..

ومن فهم من صفات الله تعالى ما هو مستلزم للحدوث، مجانس لصفات المخلوقين، ثم أراد أن ينفي ذلك عن الله، فقد شبه وعطل[2].

بل سمات الحدث التي ينزه عنها الرب تعالى هي: «التي تستلزم الحدوث؛ مثل افتقار إلى الغير؛ فكل ما افتقر إلى غيره فإنه محدَث، كائن بعد أن لم يكن. والرب منزه عن الحاجة إلى ماسواه بكل وجه. ومن ظن أنه محتاج إلى العرش، أو حملة العرش، فهو جاهل ضال. بل هو الغني بنفسه، وكل ما سواه فقير إليه من كل وجه. وهو الصمد الغني عن كل شيء، وكلّ ما سواه يصمد إليه محتاجاً إليه؛ ﴿ **يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾ [3]ومن سمات الحدث: النقائص؛ كالجهل، والعمى، والصمم، والبكم؛ فإن كل ماكان كذلك لم يكن إلا محدثاً؛ لأن القديم الأزلي منزه عن ذلك، لأن القديم الأزلي

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٤٢٨.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٢/ ٥٧٥.

(٣) سورة الرحمن، الآية ٢٩.

متصف بنقيض هذه الصفات وصفات الكمال لازمة له واللازم يمتنع زواله إلا بزوال الملزوم والذات قديمة أزلية، واجبة بنفسها، غنية عما سواها، يستحيل عليها العدم والفناء بوجه من الوجوه، فيستحيل عدم لوازمها، فيستحيل اتصافها بنقيض تلك اللوازم فلا يوصف بنقيضها إلا المحدث؛ فهي من سمات الحدث المستلزمة لحدوث ما اتصف بها»[1].

فعلم أن هذه النقائص هي من سمات الحدث الذي ينبغي تنزيه الله عنه، وكذا الافتقار إلى الغير، لا نفي أفعاله جل وعلا المتعلقة بمشيئته واختياره كما زعم الأشعرية ومن وافقهم..

* والآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تدل على بطلان قول هؤلاء النفاة كثيرة جداً، بل الآيات والأحاديث التي تدل على إثبات الصفات الاختيارية التى يسمونها حلول الحوادث كثيرة جداً وكلّها تدل على نقيض قول نفاة الصفات الاختيارية [2].

* ومما تجدر الإشارة إليه أن إثبات الصفات الاختيارية من تمام حمد الرب تبارك وتعالى؛ «فمن لم يقر بها، لم يمكنه الإقرار بأنّ الله محمود ألبتة، ولا أنه رب العالمين؛ فإنّ الحمد ضد الذم. والحمد: هو الإخبار بمحاسن المحمود مع المحبة له. والذم: هو الإخبار بمساوئ المذموم مع البغض له. وجماع المساوئ فعل الشر، كما أن جماع المحاسن فعل

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٤٢٨، ٤٢٩. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٤/ ٥٩٠.

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٣، ١١٥ ـ ١٤٧، ٦/ ٣٢٢، ٨/ ٣٢٦. وشرح العقيدة الأصفهانية ص ٦٨. وكتاب الصفدية ١/ ١٣٠. والفرقان بين الحق والباطل ص ٨٦ ـ ٨٨. وشرح حديث النزول ص ١٨٨ ـ ١٩١ ورسالة في الصفات الاختيارية ـ ضمن جامع الرسائل ـ ٢/ ١٠ ـ ٣١، ٥٦ ـ ٧٠.

الخير. فإذا كان يفعل الخير بمشيئته وقدرته استحق الحمد. فمن لم يكن له فعل اختياري يقوم به، بل ولا يقدر على ذلك، لا يكون خالقاً، ولا رباً للعالمين»[1].

* ومن تعظيم الله جل وعلا ووصفه بالكمال، ونعته بنعوت الجلال: أن تثبت له هذه الأفعال؛ فنقول: الرب جل وعلا لم يزل ولا يزال عالماً، متكلماً إذا شاء، فاعلاً أفعالاً تقوم به، قادراً على كل شيء، يفعل ما يريد، ويخلق ما يشاء، ويختار.. وكل ما سواه مخلوق له، حادث عنه، وحدوث الأشياء عنه شيئاً بعد شيء، فليس فيها شيء كان معه، ولا قارنه بوجه من الوجوه[2].

* ورغم أن هذه الصفات قد تضافر على إثباتها الكتاب والسنة ـ كما تقدم..

إلا أن الأشعرية ومن على شاكلتهم ينفون هذه الصفات، ويفترضون وجود مانع عقلي ـ بزعمهم ـ يحول دون إثباتها.

وبنفيهم لهذه الصفات امتنع عندهم أن يقوم بالله تعالى فعل اختياريّ يحصل بقدرته ومشيئته؛ لا لازم ولا متعدّ؛ لا نزول، ولا مجيء، ولا إتيان، ولا خلق، ولا إحياء، ولا إماتة، ولا غير ذلك. ولا يرضى على أحدٍ بعد أن لم يكن راضياً عنه، ولا يغضب عليه بعد أن لم يكن غضبان، ولايفرح بالتوبة بعد التوبة، ولا يتكلم بمشيئته..

* ولمتقدمي الأشعرية حجج زعموا أنها عقلية، رأوا أنها تسوغ لهم

(١) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٥٧، ٥٨.
(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٠/٢٤. ومجموع الفتاوى له ١٦/٣٦٩ ـ ٣٧٠ .وكتاب الصفدية له ١/٨١، ٨٢.

نفي صفات الرب الاختيارية . .

ولكن هذه الحجج كما قيل:

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقـــاً وكل كاسر مكسور

وقد استقصى بعض متأخري الاشعرية؛ كالرازي[1]، والآمدي [2] أدلة من سبقهما من نفاة الصفات الاختيارية القائمة بالله تعالى . .

لذلك توجهت ردود شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إلى ما كتبه هؤلاء المتأخرون . .

وقد أدخل مع ردوده ردود بعضهم على بعض؛ كعادته التي اتسم بها منهجه الفريد في مناقشة أقوال المخالفين . .

* ولما كان الرازي والآمدي من أبرز المتأخرين الذين كتبوا كتباً مطولة في تقرير معتقد الأشعرية ـ فصارت أقوالهما عمدة لمن أتى بعدهما من أبناء طائفتهما ـ : ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في ردوده على الشبه التي أوردها الأشعرية في نفي صفات الله الاختيارية، ما ذكراه ـ الرازي والآمدي ـ إبطالا لحجج من سبقهما . .

* ومن الملاحظ أن نفي الصفات الاختيارية مما أجمع عليه متقدموا الأشعرية ومتأخروهم . .

ولكن ما ذكره الرازي والآمدي من ردود على الشبه التي أوردها المتقدمون في نفي الصفات الاختيارية: يعد إبطالاً من فضلائهم المتأخرين لما ذكره أشياخهم السابقون . .

---

(١) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٢٦ .

(٢) تقدمت ترجمته ص ١٩٨ .

ومن فمك أدينك. .

على الرغم من أنّ الأشعرية كلهم ـ بما فيهم الرازي والآمدي ـ مجمعون على تعطيل الله تعالى عن أفعاله الاختيارية. .

بيد أن للرازي والآمدي اللذين ضعفا حجج الأولين من أشياخهم حجة تختلف عن حجج أسلافهم. .

وإن كان الرجلان معترفين بعدم وجود حجة عقلية قوية على نفي الصفات الاختيارية. .

والرازي قد ذكر أن إثبات الصفات الاختيارية ـ التي يسمونها حلول الحوادث ـ قد قال به أكثر فرق العقلاء، وإن كان بعضهم ينكرونه باللسان. .

بل إن هذا القول مما يلزم جميع الطوائف بلا استثناء. .

يقول الرازي: «. . هل يعقل أن يكون محلاً للحوادث؟ قالوا: إنّ هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية[1]. وأنا أقول: إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذاهب.

أما الأشعرية: فإنهم يدعون الفرار من هذا القول، إلا أنه لازم عليهم من وجوه:

الأول: إنه تعالى كان قادراً على إيجاد الجسم المعين من الأزل إلى الأبد. فإذا خلق ذلك الجسم المعين، يمتنع أن يقال: إنه بقي قادراً على إيجاده؛ لأن إيجاد الوجود محال.

والمحال لا قدرة عليه، فتعلق قادريته بإيجاد ذلك الجسم قد زال

---

(١) إحدى فرق المشبهة تقدم التعريف بهم ص ١٧٥.

وفني»[1].

فالخلق قد تم، ووجد المخلوق، فانتهى التعلق بين القدرة والإيجاد بوجوده.

« والثاني: إنه في الأزل يمتنع أن يقال: إنه كان يطلب من زيد إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة في الحال. ثم إنه عند دخول زيد في الوجود يصير مطالبا له بإقامة الصلاة في الحال، وإيتاء الزكاة وهذا الطلب إلزام، والإلزام الحاصل ما كان حاصلاً ثم حصل، وهذا يقتضي حدوث الصفة في ذات الله تعالى.

ولو قال قائل: إن كونه مطالباً لزيد في الحال بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة تعلق خاص ونسبة خاصة، والحادث هو النسب والتعلقات، لا الصفات.

فنقول: هذه النسب والتعلقات، هل لها وجود في نفس الأمر، أو ليس كذلك؟

والثاني يقتضي نفي كونه تعالى مطالباً في الحال بإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة.

وأما الأول فيقتضي حدوث الصفة في ذات الله»[2].

«والثالث: وهو أنه تعالى يمتنع أن يسمع صوت زيد قبل وجوده، وأن يرى صورة زيد قبل وجودها. فكونه سامعاً لذلك الصوت، إنما حدث عند حدوث ذلك الصوت، وكونه رائياً لتلك الصورة إنما حدث عند حدوث تلك الصورة. وهذا يقتضي حدوث هذه الصفات في ذات الله تعالى »[3].

---

(١) المطالب العالية للرازي ٢/١٠٦.
(٢) المطالب العالية للرازي ٢/١٠٦، ١٠٧.
(٣) المطالب العالية للرازي ٢/١٠٧.

فإثبات الصفات الاختيارية لله تعالى لازم لا محيد عنه.

والرازي في كتابه هذا «المطالب العالية»[1]؛ وهو من آخر كتبه، وأكبر كتبه الكلامية؛ كما ذكر شيخ الإسلام [2] قد نصر القول بإثبات الصفات الاختيارية [3]، «وخالف بذلك قوله في أجل ما صنفه في الكلام؛ وهو كتابه الذي سماه «نهاية العقول في دراية الأصول».

ولما عرف فساد قول النفاة لم يعتمد على ذلك في مسألة القرآن [4]؛ فإن عمدتهم في مسألة القرآن إذا قالوا: لم يتكلّم بمشيئته وقدرته، قالوا: لأنّ ذلك يستلزم حلول الحوادث. فلمّا عرف فساد هذا الأصل، لم يعتمد على ذلك في مسألة القرآن، بل استدلّ بإجماع مُركّب، وهو دليل ضعيف إلى الغاية. لكن لم يكن عنده في نصر قول الكلابيّة غيره. وهذا ممّا يُبيِّن أنّه وأمثاله تبيّن لهم فساد قول الكُلابيّة»[5].

فالرازي إذاً بقي مُصراً على نفي الصفات الاختياريّة، على الرغم من

---

(١) هذا الكتاب يذكر شيخ الإسلام دائماً في كتبه أنه آخر ما ألف الرازي، وفيه رجع عن آرائه التي ذكرها في كتبه السابقة (انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٢٥ - ٣٢٧، ٣٧٩، ٢/ ٣٢٤ - ٣٢٧.

ولكن الحقيقة أن هذا الكتاب من آخر ما ألف الرازي، وليس آخره، أما آخر كتبه فهو أقسام اللذات - كما تقدم الكلام في ذلك ص ٢٤٨ من الجزء الأول - والرازي لم يرجع في هذا الكتاب - المطالب العالية - عن كل أقواله، بل بقي معتقداً نفي العلو، والاستواء، والصفات الاختيارية.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٢٩٠. ورسالة في الصفات الاختيارية - ضمن جامع الرسائل ٢/ ٨.

(٣) مع أنه لم يثبتها.

(٤) ترك حجج من سبقه في نفي تكلم الله بمشيئته وقدرته، واعتمد على حجة ضعيفة متهافتة في ذلك.

(٥) رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيمية - ضمن جامع الرسائل ٢/ ٨ - ١٠.

أنّه:

(١) ـ لم يأخذ بحجج أسلافه الأشعريّة على نفيها.

(٢) نصر القول بإثباتها.

(٣) قال عنها: «إنّ معرفة أفعال الله تعالى وصفاته أقرب إلى العقول من معرفة ذات الله تعالى»(١).

* لكنّ ما ذكره الرازي من دحض لحجج أسلافه ـ رغم أنّه لم يُثبت الصفات الاختياريّة ـ ذو أثرٍ بالغ على أبناء طائفته، وفيه زعزعة لأقوال أسلافه، وإضعاف لثقة المتأخرين فيهم.. فضربُ أقوال المخالفين بعضها ببعض من أفضل المناهج المتّبعة في الردّ عليهم.

فكيف إذا كانوا أبناء طائفة واحدة يردّ بعضها على بعض.

وكيف إذا كان من تولّى كبر الردّ على شُبَهِ الأشياخ الأقدمين: الرازي، والآمديّ، وهما هما عند الاتباع؛ إذ مكانتهما في نفوس المتأخّرين معلومة.

* يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وفحول النظّار؛ كأبي عبد الله الرازي، وأبي الحسن الآمديّ، وغيرهما: ذكروا حجج النفاة لحلول الحوادِث، وبيّنوا فسادها»(٢).

* وهذه الحجج أربع..

* الأولى: قالوا: لو كان الباري تعالى قابلا لحلول الحوادث بذاته، لما خلا عنها، أو عن أضدادها. وضد الحادث حادث، وما لا يخلو عن الحوادث فيجب أن يكون حادثاً، والرب تعالى ليس بحادث.

---

(١) أساس التقديس في علم الكلام للرازي ص١١.

(٢) رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٨ ـ وانظر: المصدر نفسه ٢/ ٤١. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٧. ومنهاج السنة النبوية ٣/ ٣٦٥.

* الثانية: قالوا: لو كان الباري تعالى قابلاً لحلول الحوادث بذاته، لكان قابلاً لها في الأزل، ولو كان قابلاً لها في الأزل، لكان القبول من لوازم ذاته؛ فكان القبول يستدعي إمكان المقبول. ووجود الحوادث في الأزل محال.

* الثالثة: قالوا لو كان الباري تعالى قابلاً لحلول الحوادث بذاته، للزم تغيره والتغير على الله تعالى محال.

* الرابعة: " حلول الحوادث أفول. والله منزه عن الأفول. والخليل إبراهيم عليه السلام قال: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[1].

* وقد قام الرازي والآمدي بإبطال هذه الحجج.

وعقب شيخ الإسلام رحمه الله على أقوالهما في إبطال هذه الحجج بتعقيبات مفيدة، وضح فيها كلامهما، واستدرك عليهما كثيراً مما فاتهما وتميزت ردوده بالاعتصام بالكتاب والسنة، والانطلاق منهما، الأمر الذي افتقرت إليه ردود من نقل عنهما..

وقد أفردت لكل حجة من الحجج الثلاث المتقدمة مطلباً مستقلاً، ذكرت فيه ما نقله شيخ الإسلام، أو قاله في إبطالها..

* أما الحجة الرابعة: فقد أفردت لها مبحثا مستقلا؛ لكونها من الحجج المشتركة في هذا الدليل - دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ فليس نفاة الصفات الاختيارية وحدهم من عض عليها، بل كل أصحاب هذا الدليل أخذوا بها، واستندوا إليها في تصحيح دليلهم، وفي نفي الصفات الاختيارية عن الله تعالى، وفي نفي الجسمية عنه جل وعلا..

* بقي أن أقول: إن الرازي والآمدي لما أبطلا حجج أسلافهما،

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية: ٧٦.

استعاضا عنها بحجة رأوا أنها تسوغ لهم نفي صفات الله الاختيارية ، وهذه الحجة هي :

قولهم: إن هذه الصفات الاختيارية؛ إن كانت صفات نقص: وجب تنزيه الرب تبارك وتعالى عنها. وإن كانت صفات كمال: فقد كان الله تعالى فاقداً لها قبل حدوثها، وعدم الكمال نقص؛ فيلزم أن يكون ناقصاً، وتنزيهه عن النقص واجب بالإجماع..

وهذه الحجة قد كرَّ عليها شيخ الإسلام بردوده القوية؛ فدحر رجالها، وهتك أستارهم، وكشف عن عوارهم...

وقد أفردت لهذه الحجة: مطلباً مستقلاً؛ هو المطلب الرابع..

وعلى هذا : فالمبحث الذي بين أيدينا يشتمل على أربعة مطالب...

المطلب الأول
الرد على الشبهة الأولى
وهى قولهم:
القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده

*** وهذه الشبهة تصاغ عندهم هكذا:**

قالوا: لو كان الباري تعالى قابلاً لحلول الحوادث بذاته، لما خلا عنها، أو عن أضدادها وضد الحادث حادث، وما لا يخلو عن الحوادث، فيجب أن يكون حادثاً. والرب تعالى ليس بحادث [1].

* وهذه الشبهة مبنية ـ عندهم ـ على خمس مقدمات:

(١) ـ الأولى: أن كل صفة حادثة، لابد لها من ضد.

(٢) ـ الثانية: أن ضد الصفة الحادثة، لابد وأن يكون حادثاً.

(٣) الثالثة: أن ما قبل حادثاً، فلا يخلو عنه وعن ضده.

(٤) الربعة ـ أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

(٥) الخامسة: أن الحدوث على الله تعالى محال[2].

* وهذه الشبهة : هي الحجة المشهورة التي اعتمد عليها الكلابية، وقدماء الأشعرية[3].

---

(١) انظر: المطالب العالية للرازي ٢/١٠٨. وأبكار الأفكار للآمدى ١/٤٧٨، ٤٧٩.

(٢) انظر: أبكار الأفكار للآمدي ١/٤٧٩. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/٢٧، ٢٨.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٤٠. ومجموع الفتاوى له ٦/٢٤٧.

وقد حكم الرازي والآمدي على هذه الحجة بالضعف(١).

* وناقش شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قولهم: القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وبين أنه لا دليل لهم على ذلك.

ولو سلم ذلك؛ أي لو سلمنا أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

«فهو كقول القائل: القادر على الشيء لا يخلو عن فعله وفعل ضده.

وأنتم تقولون: إنه لم يزل قادراً، ولم يكن فاعلاً ولا تاركاً؛ لأن الترك عندكم أمر وجودي مقدور، وأنتم تقولون: لم يكن فاعلاً لشيء من مقدوراته في الأزل مع كونه قادراً، بل تقولون: إنه يمتنع وجود مقدوره في الأزل، مع كونه قادراً عليه.

وإذا كان هذا قولكم، فلأن لا يجب وجود المقبول في الأزل بطريق الأولى والأحرى؛ فإن هذا المقبول مقدور لا يوجد إلا بقدرته، وأنتم تجوزون وجود قادر مع امتناع مقدوره في حال كونه قادراً»(٢).

فالقول في المقبول، كالقول في المقدور. . .

فكما أن الله تعالى لم يزل قادراً منذ الأزل، مع امتناع وجود مقدوره في الأزل، فكذلك قولوا في أفعاله الاختيارية: لم يزل متصفا بها مع، عدم وجوب وجود المقبول في الأزل؛ لأن هذا المقبول مقدور لا يوجد إلا

---

(١) انظر: المطالب العالية للرازي ٢/١٠٨ ـ ١١٠. وأبكار الأفكار للآمدي ١/٤٧٨. وانظر أيضاً: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/٢٧. ومجموع الفتاوى له ٦/٢٤٧، ٢٨٠. ورسالة في الصفات الاختيارية له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٤١ .

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/٣٨٢، ٣٨٣.

بقدرة الله تعالى..

وهو جل وعلا لم يزل خالقاً، رازقاً، محيياً، مميتاً.... إلخ، مع أن الخلق لم يكونوا معه منذ الأزل..

فالقول فيما أثبتم كالقول فيما نفيتم..

وقال في موضع آخر: «الذين قالوا: إن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فيقال لهم: غاية هذا أن يكون لم تزل الحوادث قائمة به، ونحن نلتزم ذلك»[1].

وقد قاس القابل للشيء على القادر عليه..

فالقادر على أحد الضدين لا يخلو عنه وعن ضده؛ ولهذا كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده، والنهي عن الشيء أمراً بأحد أضداده..

وهذا هو معنى كون الرب تعالى لم يزل قادراً..

«وحينئذ فإذا كان الرب لم يزل قادراً: لزم أنه لم يزل فاعلاً لشيء أو لضده؛ فيلزم من ذلك أنه لم يزل فاعلاً. وإذا أمكن أنه لم يزل فاعلاً للحوادث أمكن أنه لم يزل قابلاً لها»[2].

فإذا جاز أن نقول: لم يزل قادراً، جاز أيضاً أن يقال: لم يزل قابلاً للشيء، أو لم يزل فاعلاً له..

ويمكن أن يذكر هذا الجواب على وجه لا يقبل النزاع، فيقال: «إن كان القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده. فالقادر على الشيء لا يخلو عنه وعن ضده؛ لأن القادر قابل لفعل المقدور، وإن كان قبوله القابل

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٨١.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٨١، ٢٨٢.

للحوادث يستلزم إمكان وجودها في الأزل، فقدرة القادر أزلية على فعل الحوادث، يستلزم إمكان وجودها في الأزل وإن أمكن أن يكون قادراً مع امتناع المقدور: أمكن أن يكون قابلاً مع امتناع المقبول»[1].

فإن قيل: قبوله للحوادث من لوازم ذاته. قيل: قدرته على الحوادث من لوازم ذاته.. «وحينئذ: فإن كان دوام الحوادث ممكناً: أمكن أنه لم يزل قادراً عليها، قابلاً لها.

وإن كان دوامها ليس بممكن: فقد صار قبوله لها، وقدرته عليها ممكناً بعد أن لم يكن. فإن كان هذا جائزاً، جاز هذا. وإن كان هذا ممتنعاً، كان هذا ممتنعاً. وعاد الأمر في هذه المسالة إلى نفس القدرة على دوام الحوادث، وهو الأصل المشهور. فمن قال به من أئمة السنة والحديث، وأنه لم يزل قادراً على أن يتكلم بمشيئته وقدرته، ويفعل بمشيئته: جوز ذلك، والتزم إمكان حوادث لا أول لها»[2].

فالقول في المقبول، كالقول في المقدور..

فكما أنّ الله تعالى لم يزل قادراً منذ الأزل، مع امتناع وجود مقدوره في الأزل، فكذلك لم يزل قابلاً منذ الأزل: لم يزل متصفا بصفاته، مع عدم وجوب وجود المقبول في الأزل..

* وقد نقل شيخ الإسلام رحمه الله اعتراضاً للآمدي على هذه الحجة (قولهم: القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده)، جاء فيه: «لقائل أن يقول: قولكم: إن كل صفة حادثة لابد لها من ضد؛ إما أن يراد بالضد معنى وجودي[3] يستحيل اجتماعه مع تلك الصفة لذاتهما. وإما أن يراد

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٨٢.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٨٢، ٢٨٣.

(٣) أثبتها هكذا، والصواب وجودياً.

به ما هو أعم من ذلك؛ وهو ما لا يتصور اجتماعة مع وجود الصفة لذاتهما. وإن كان عدماً حتى يقال بأن عدم الصفة يكون ضداً لوجودها. فإن كان الأول[1]، فلا نسلم أنه لابد وأن يكون للصفة ضد بذلك الاعتبار. والاستدلال على موقع المنع عسر جداً. وإن كان الثاني [2] فلا نسلم أنه يلزم أن يكون ضد الحادث حادثاً، وإلا كان عدم العالم السابق على وجوده حادثاً، ولو كان عدمه حادثاً لكان وجوده سابقاً على عدمه، وهو محال»[3].

* يلاحظ أن هذا الاعتراض بناه الآمدي على مسألة حدوث العالم..

إذ العالم الحادث مسبوق بالعدم..

فلو كان هذا العدم ـ وهو ضد الوجود ـ حادثاً؛ بناءً على زعمهم أن ضد الحادث حادث : لكان وجود العالم سابقاً على عدمه؛ وهذا محال..

* فاتضح مما تقدم أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عارض القبول ـ في هذه الحجة ـ بالقدرة؛ فإن جاز وجود القدرة أزلاً، جاز وجود القبول أيضاً.

والقادر لم يزل قادراً. والقادر على الشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

فكذلك هو لم يزل قابلاً. والقابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

---

(١) أي إذا أريد بالضد معنى وجودياً.

(٢) أي إذا أريد بالضد معنى عدمياً.

(٣) أبكار الأفكار للآمدي ١/٤٧٩، ٤٨٠. وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/٣٠، ٣١.

المطلب الثاني
الرد على الشبهة الثانية
وهي قولهم:
لو كان الله قابلاً للحوادث في الأزل
لكان القبول من لوازم ذاته

*** وهذه الشبهة تصاغ عندهم هكذا:**

قالوا: لو كان الله تعالى قابلاً لحلول الحوادث بذاته، لكان قابلاً لها في الأزل. ولو كان قابلا لها في الأزل، لكان القبول من لوازم ذاته فكان القبول يستدعي إمكان المقبول ووجود الحوادِث في الأزل مُحال[(١)] .

وهذه الشبهة مبنيّة على مقدّمتين :

١ ـ **الأولى:** لو كان قابلاً للحوادِث، لكان القبول أزليّاً .

٢ ـ **الثانية:** يمكن وجود المقبول مع القبول .

وقد أبطل متأخّروا الأشعريّة هذه الشبهة بالمعارضة بالقدرة . .

ـ فالأمديّ مثلاً: أورد هذه الحجّة وزيّفها[(٢)] .

ـ وعلّق شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على كلامه مُوضّحًا له[(٣)].

---

(١) انظر: المطالب العالية للرازي ٢/ ١٠٨. وأبكار الأفكار للأمدي ١/ ٤٨٢. وانظر أيضًا: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٦٢، ٦٣. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٧. ورسالة في الصفات الاختياريّة له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤١.

(٢) انظر: أبكار الأفكار للأمدي ١/ ٤٨٢. وانظر أيضًا درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية٤/ ٦٢، ٦٣ .

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٦٣ـ٧١ .

ـ والآمديّ قد نقض هذه الحُجّة وأبطلها بالمُعارضة بالقدرة؛ حيث ذكر أنّ الله تعالى لمّا كان قادرًا على إحداث الحوادث، وقدرته على ذلك أزليّة. والقدرة تستدعي إمكان المقدور، ولا يصحّ وجود المقدور ـ وهو الحوادِث ـ في الأزل؛ فصحّ وجودها لاحقًا[1].

والشبهة هذه أبطلها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى من وجوه..

وهو في هذه الوجوه قد عارض القبول بالقدرة، والمقبول بالمقدور؛ كمسلك من أبطل هذه الشبهة من متأخّري الأشعرية..

ومن هذه الوجوه:

الوجه الأول: «أن يُقال: وجود الحوادث دائمًا: إمّا أن يكون ممكنًا، وإمّا أن يكون ممتنعًا. فإن كان ممكنًا: أمكنَ قبولها، والقدرة عليها دائمًا. وحينئذ فلا يكون وجود جنسها في الأزل ممتنعًا، بل يمكن أن يكون جنسها مقدورًا مقبولاً. وإن كان ممتنعًا: فقد امتنع وجود حوادث لا تتناهى، وحينئذ فلا تكون في الأزل ممكنة: لا مقدورة ولا مقبولة. وحينئذ فلا يلزم من امتناعها في الأزل امتناعها بعد ذلك؛ فإنّ الحوادث موجودةٌ، فلا يجوز أن يُقال بدوام امتناعها. وهذا تقسيمٌ حاصرٌ يُبيِّن فساد هذه الحُجّة»[2].

فالقول بإمكانيّة دوام الحوادث في المستقبل يُلزم هؤلاء بأن يقولوا بإمكانيّة وجود جنسها في الماضي.

---

(١) انظر: أبكار الأفكار للآمديّ ١/ ٤٨٢. ومجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٤٧. ورسالة في الصفات الاختياريّة له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤١. ودرء تعارض العقل والنقل له ٤/ ٦٢، ٦٣.

(٢) رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيميّة ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤١، ٤٢. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٧٦. ودرء تعارض العقل والنقل له ٢/ ١٨١.

وهم لا يمنعون دوامها في المستقبل، وإلا لوافقوا جهمًا[1] على قوله؛ فقالوا مثله بفناء الجنّة والنّار .

إلا أنّ الواقع أنّهم لا يقولون بذلك؛ فلزمهم بإثبات دوامها في المستقبل إمكانيّة وجودها في الماضي .

ولو فُرِض ـ على سبيل الجدل ـ أنّهم قالوا بامتناع بقاء الحوادِث في المستقبل؛ ليتوصلّوا إلى القول بامتناع وجودها في الماضي. فقولهم هذا يُؤدّي إلى تعطيل أزليّة القدرة التي أثبتوها؛ إذ لا يُتصوّر وجود قدرة لاتستدعي إمكان المقدور .

فوجود القدرة على فعل المقدور أزلاً: يجعل وجود المقدور في الأزل ممكنًا .

فلو منعوا إمكانية وجود الحوادِث أزلاً، لناقضهم وجود جنسها المُشاهد المحسوس.

الوجه الثاني: «أن يُقال: لا ريب أنّ الربّ تعالى قادر. فإمّا أن يُقال: إنّه لم يزل قادرًا. وإمّا أن يُقال: بل صار قادرًا بعد أن لم يكن .

فإن قيل: لم يزل قادرًا؛ وهو الصواب؛ فيُقال: إذا كان لم يزل قادرًا: فإن كان المقدور لم يزل ممكنًا، أمكن دوام وجود الممكنات؛ فأمكن وجود الحوادِث وحينئذٍ فلا يمتنع كونه قابلاً لها في الأزل .

وإن قيل: بل كان الفعل ممتنعًا، ثمّ صار ممكناً. قيل: هذا جمع بين النقيضين؛ فإنّ القادر لايكون قادرًا على ممتنع، فكيف يكون قادرًا مع كون المقدور ممتنعًا ؟ .

ثمّ يُقال: بتقدير إمكان هذا؛كما قيل: هو قادر في الأزل على ما يُمكن فيما لايزال .

---

(١) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص٦١ .

قيل: وكذلك في القبول، يُقال: هو قابل في الأزل لما يُمكن فيما لا يزال»[1] .

فمن مستلزمات قولهم إنّ الله تبارك وتعالى قادرٌ في الأزل: أن يكون الفعل غير ممتنع عليه أزلاً . .

وإلا لو منعوه أزلاً لجمعوا بين النقيضين :

إذ كيف تجتمع القدرة ـ التي هي من مستلزمات اسمه القادر ـ مع عجزه عن الفعل، أو امتناع الفعل عليه.

فإذا قالوا: إنّ القدرة أزليّة، والمقدور لا يمتنع على القادر أزلاً . .

قلنا: فكذلك قولوا في القبول؛ لأنّ الله تعالى قابل لما هو قادرٌ عليه . .

الوجه الثالث: أن يُقال: «إنّه سبحانه إذا قيل: هو قابل لما في الأزل؛ فإنما هو قابل لما هو قادر عليه، يمكن وجوده؛ فإنّ ما يكون ممتنعًا لا يدخل تحت القدرة، فهذا ليس بقابل له»[2] .

ويلاحظ مابين هذا الوجه والذي قبله من صلة . .

فهذا مُترتّب على الذي قبله .

وهو تفسير لقياس القبول على القدرة، والمقبول على المقدور . .

فلو قيل: الله قابلٌ لما في الأزل؛ فإنّما يُراد أنّه قابلٌ لما هو قادرٌ عليه، لا لما يكون ممتنعًا . .

الوجه الرابع: «أن يُقال: هو قادر على حدوث ماهو مُباين له من

(١) رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٢. وانظر مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٨ .

(٢) رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٣. وانظر مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٨ .

المخلوقات. ومعلومٌ أنّ قدرة القادر على فعله القائم به أولى من قدرته على المُباين له. وإذا كان الفعل لا مانع منه إلا ما يمتنع مثله لوجود المقدور المباين، ثمّ ثبت أنّ المقدور المباين هو ممكن، وهو قادر عليه. فالفعل أن يكون ممكنًا مقدورًا أولى»[1] .

قدرة الله تعالى أزليّة . .

والله تعالى قادرٌ على إيجاد ماهو مباين له . .

ومعلومٌ أنّ قدرة أي قادر على فعل القائم به أولى وأحرى من قدرته على المُباين له .

فقدرة الله تعالى على فعل القائم بنفسه جلّ وعلا أولى من قدرته على المباين له . .

وهذه الأشياء المباينة له مخلوقة، حادثة بعد أن لم تكن، حدثت شيئًا بعد شيء؛ فليس فيها شيء كان معه، أو قارنه بوجه من الوجوه . .

والله تعالى قدر على إيجادها . .

فقدرته على فعل القائم بنفسه بعد أن لم يكن أولى وأحرى .

ويُلاحظ ـ كما ذكرتُ سابقًا ـ أنّ هذه الوجوه التي ذكرها شيخ الإسلام رحمه الله تعالى في إبطال هذه الحجّة: قد عارض فيها القبول بالقدرة .

فالربّ تعالى لمّا كان قادرًا على إحداث الحوادِث، والقدرة تستدعي إمكان المقدور. ووجود المقدور ـ وهي الحوادِث ـ في الأزل مُحال . .

فكذلك المقبول لا يُوجد في الأزل، مع قبول الله تعالى له أزلاً . .

---

(١) رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٣. وانظر مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٨، ٢٤٩ .

المطلب الثالث

الردّ على الشبهة الثالثة

وهي قولهم: لو قامت بالله الحوادث للزم تغيُّره والتغيُّر على الله مُحال

هذه الشبهة تُصاغ عندهم هكذا :

لو قامت الحوادِث بالله تعالى، للزم تغيُّره. والتغيُّر على الله مُحال .

ويقصدون بالحوادِث أفعال الربّ تبارك وتعالى الاختياريّة؛

فعندهم: لو قام فعل حادِث بذات الله، لاتّصف به؛ كما اتّصف بالحياة والقدرة والعلم والمشيئة. ولو اتّصف بها لتغيّر بها، والتغيّر عليه ممتنع .

وهذه الحجّة أبطلها متأخّروا الأشعريّة؛ كالرازي والآمديّ؛ فقالا: «ما تُريدون بقولكم: لو قامت به للزم تغيُّره؟ أتريدون بالتغيُّر نفس قيامها به، أم شيء آخر؟ فإن أردتم الأوّل، كان المقدّم هو الثاني، والملزوم هو اللازم. وهذا لا فائدة فيه؛ فإنّه يمكن تقدير الكلام: لو قامت به الحوادث، لقامت به الحوادث. وهذا كلامٌ لا يفيد. وإن أردتم بالتغيُّر معنىً غير ذلك فهو ممنوع؛ فلا نُسلِّم أنّها لو قامت به لزم تغيُّرٌ غيرَ حلول الحوادِث. فهذا جوابهم»[1] .

يقول الرازي مُبطلاً لهذه الحُجّة: «ولقائل أن يقول: إن عنيتم بهذا

(١) رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٣. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٩ .

التغيُّر حدوث صفة في ذات الله تعالى بعد عدمها؛ فهذا يُفيد[1] إلزام الشيء على نفسه. وذلك[2] لا يُفيد. وإن عنيتم به وقوع التبدّل في نفس تلك الذات المخصوصة: فمعلومٌ أنّ هذا غير لازم فيثبتُ أنّ هذا الكلام ضعيف»[3].

والآمدي كذلك ضعّف هذه الحُجّة بنحو تضعيف الرازي لها . .

يقول الآمدي: «ولقائل أن يقول: إن أردتم بالتغيُّر: حلول الحوادث بذاته؛ فقد اتّحد اللازم والملزوم، وصار حاصل الشرطيّة[4]: لو قامت الحوادث بذاته، لقامت الحوادِث بذاته. وهو غير مُفيد. ويكون القول بأنّ التغيُّرعلى الله بهذا الاعتبار دعوى محلّ النزاع. وإن أردتم بالتغيُّر معنى آخر وراء قيام الحوادِث بذاته: فهو غير مُسلَّم، ولا سبيل إلى إقامة الدليل عليه»[5].

فليس أمامهم من معاني التغيُّر: سوى حلول الحوادِث . .

فلو قالوا: حلّت الحوادِث بذاته فتغيَّر . .

ومرادهم بالتغير حلول الحوادث بذاته.

لصار المعنى: حلّت الحوادِث بذاته، فحلّت الحوادِث بذاته . .

وهذا كلام لا فائدة فيه .

---

(١) بمعنى يقتضي، أو يؤدّي إلى .

(٢) استخدم اسم الإشارة ذلك؛ وهو للبعيد، مع أنّ مُراده الإشارة إلى أقرب مذكور. ويعني: أنّ إلزام الشيء على نفسه: لا فائدة فيه .

(٣) المطالب العالية للرازي ٢/ ١١١ .

(٤) الشرطيّة: ما تتركّب من قضيّتين. وقيل الشرطيّة: هو الذي يتوقّف عليه الشيء، ولم يدخل في ماهية الشيء، ولم يؤثّر فيه. ويُسمّى الموقوف بالمشروط، والموقوف عليه بالشرط؛ كالوضوء للصلاة؛ فإنّ الوضوء شرط موقوف عليه الصلاة، وليس بداخل فيها، ولا يؤثّر فيها. (التعريفات للجرجاني ص١٢٦) .

(٥) أبكار الأفكار للآمدي١/ ٤٨٣ . وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية٤/ ٧١، ٧٢.

وقد ناقش شيخ الإسلام رحمه الله هذه الحُجّة وأبطلها .

وتركّزت ردوده على بيان ما في لفظ التغيُّر من الإجمال . .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : «لفظ التغيُّر لفظ مجمل. فالتغيُّر في اللغة المعروفة لا يُراد به مُجرّد كون المحلّ قامت به الحوادث»[1] .

بل إنّ لفظ التغيُّر في كلام الناس المعروف: يتضمّن استحالة الشيء . .

والنّاس إنّما يقولون تغيّر: لمن استحال من صفةٍ إلى صفة . .

ـ فالإنسان مثلاً: إذا مرض، وتغيَّر في مرضه؛ كأن اصفرّ لونه أو شحب، أو نحل جسمه: يُقال: غيَّره المرض[2] .

وكذا إذا تغيَّر جسمه بجوعٍ أو تعب، قيل قد تغيَّر .

وكذا إذا غيّر لون شعر رأسه ولحيته؛ يقول قد غيّر ذلك . .

وكذا إذا تغيّر خُلُقه ودينه؛ مثل أن يكون فاجرًا فيتوب، ويصير برًا. أو يكون برًا، فينقلب فاجرًا. فهذا يُقال عنه: إنّه قد تغيّر .

ومن هذا الباب، قول رسول الله ﷺ لمّا أُتِي بأبي قحافة[3]، ورأسه

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٤. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٩.

(٢) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٤. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/ ١٨٥، ٤/ ٧٢ .

(٣) هو عثمان بن عامر القرشيّ التيميّ؛ والد أبي بكر الصديق رضي الله عنهما. تأخّر إسلامه إلى يوم الفتح. ومات سنة أربع عشرة للهجرة، وله سبع وتسعون سنة. (الاستيعاب لابن عبد البر ٣/ ٩٣، ٩٤. والإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ٢/ ٤٦٠، ٤٦١) .

ولحيته كالثَّغَامة[1]: «غيِّروا هذا بشيءٍ، واجتنبوا السَّواد»[2].

ـ وكذا الشمس إذا اصفرت، قيل: تغيرت[3].

ـ والأطعمة إذا استحال لونها، أو ريحها؛ يُقال تغيرت أيضا[4].

يقول الله جل وعلا عن الجنة ونعيمها: ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾[5].

فاللبن يتغير طعمه من الحلاوة إلى الحموضة، ونحو ذلك.

« وكذلك يُقال: فلان قد تغير على فلان: إذا صار يبغضه بعد المحبة. فأما إذا كان ثابتاً على مودته لم يسم هشته إليه وخطابه له تغيراً، وإذا جرى على عادته في أقواله وأفعاله، فلا يُقال إنه قد تغير قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[6]. ومعلوم أنهم إذا كانوا على عادتهم المحمودة: يقولون ويفعلون ما هو خير: لم يكونوا قد غيروا ما بأنفسهم. فإذا انتقلوا عن ذلك، فاستبدلوا بقصد الخير قصد الشرّ، وباعتقادهم الحق اعتقادهم الباطل، قيل: قد غيروا ما بأنفسهم؛ مثل من كان يحب الله ورسوله والدار الآخرة، فتغير قلبه، وصار لا

---

(١) الثَّغَام: نبتٌ أبيضٌ كلّه؛ ورقه وزهره. قال في القاموس: والرأس صار كالثَّغَامة: بياضاً. (انظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي ص١٤٠١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ٣/١٦٦٣، ك اللباس والزينة، باب استحباب خضاب الشيب بصفرة أو حمرة، وتحريمه بالسواد.

(٣) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٤٤. ومجموع الفتاوى له ٦/٢٤٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/١٨٥، ٤/٧٢.

(٤) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٤٤. ومجموع الفتاوى له ٦/٢٤٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/١٨٥، ٤/٧٢.

(٥) سورة محمد، جزء من الآية ١٥.

(٦) سورة الرعد، الآية ١١.

يحب الله ورسوله والدار الآخرة: فهذا قد غير ما في نفسه»[1].

فالمقصود أن مثل هذه الأمور يُقال لها تغير..

أما ما يقوم بالإنسان من أفعال: كتكلمه، ومشيه، وقيامه، وقعوده، وطوافه، وصلاته، وركوبه، وأمره، ونهيه، فلا يُقال إنّ هذا تغير[2].

ـ فالناس لا يقولون للإنسان إذا كانت عادته أن يقرأ القرآن ويصلي الخمس أنه كلما قرأ وصلّى: قد تغير، وإنما يقولون ذلك لمن لم تكن عادته هذه الأفعال، فإذا تغيرت صفته وعادته: قيل: إنه قد تغير.

ـ وكذلك الناس لا يقولون للشمس والكواكب إذا كانت جارية في السماء، ذاهبة من المشرق إلى المغرب أنها متغيرة.

ـ ولا يقولون للماء إذا جرى مع بقاء صفاته أنه قد تغير.

ـ ولا للفاكهة أو الطعام عند الإطلاق، أو عند تحويلها من مكان إلى مكان أنه تغير[3].

ـ فالحركة المكانية: هذه لا تسمى تغيراً، بل تسمى تحركاً..

لذلك كان كلام من قال: إذا تحرك الإنسان فقد تغير: كلاماً غير مفيد..

إذ معناه الحقيقي: إذا تحرك الإنسان فقد تحرك.

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٥. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٩، ٢٥٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ٤/ ٧٤، ٧٥.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ١٨٥، ١٨٦، ٤/ ٧٢. ورسالة في الصفات الاختيارية له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٤. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٥٠.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ١٨٦، ٤/ ٧٢، ٧٣. ورسالة في الصفات الاختيارية له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٤. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٥٠. وكتاب في الرد على الطوائف الملحدة ـ ضمن الفتاوى المصرية ٦/ ٣٩١.

ولذلك قال الرازي والآمدي في إبطال هذه الحجة ما يشبه هذا الكلام؛ لأن القائل إذا قامت به الحوادث ـ كالحركة ونحوها ـ فقد تغير..

ومراده من التغير قيام الحوادث..

كان معنى كلامه: إذا قامت به الحوادث، فقد قامت به الحوادث...

* لكن قد يراد بلفظ الحركة ما هو أعم من الحركة المكانية؛ كالحركة في الكيف أو الكم مثلاً.

ومثال هذه الحركة: حركة النبات بالنمو، وحركة نفس الإنسان بالمحبة، والرضا، والغضب..

فهذه الحركة قد يعبر عنها بالتغير(١).

* والمقصود ممّا تقدّم أنّ لفظ التغير من الألفاظ المجملة..

فقد يُراد به في بعض المواضع: الاستحالة.

وقد يراد به الحركة الكيفية أو الكمية، لا الحركة المكانية(٢).

وإذا نُزِّهَ الله تعالى عن التغير؛ فالمراد تنزيهه عما ينافي كماله جل وعلا؛ كانقلاب صفة الكمال إلى صفة نقص، أو نحو ذلك..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والناس إذا قيل لهم: التغير على الله ممتنع، فهموا من ذلك الاستحالة والفساد؛ مثل انقلاب صفات الكمال إلى صفات نقص، أو تفرق الذات، ونحو ذلك مما يجب تنزيه الله عنه»(٣).

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٨٦.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٨٦.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٧٥.

* أما أفعال الله جلا وعلا: ككونه يتصرف بقدرته؛ فيخلق، ويرزق، ويستوي، وينزل، ويفعل ما يشاء بنفسه، ويتكلم إذا شاء، ونحو ذلك: فهذا لا أحد يسميه تغيراً. .

فهو تبارك وتقدس لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال، منعوتاً بنعوت الجلال والإكرام، وكماله من لوازم ذاته؛ فيمتنع أن يزول عنه شيء من صفات كماله، ويمتنع أن يصير ناقصاً بعد كماله[1].

«وهذا الأصل عليه يدل قول السلف وأهل السنة: إنه لم يزل متكلماً إذا شاء، ولم يزل قادراً، ولم يزل موصوفاً بصفات الكمال، ولا يزال كذلك، فلا يكون متغيِّراً»[2].

فليس المراد بقيام الأفعال في ذات الله تعالى تغيره واستحالته. .

وإنما المراد فعل ذلك بمشيئة وإرادته، وليس هذا تغيراً. .

« ومعلوم أن من كان قادراً على أن يفعل بمشيئته وقدرته ما شاء، كان أكمل ممّن لا يقدر على فعل يختاره، يفعل به المخلوقات، ولا كلام يتكلم به بمشيئته، ولا يرضى على من أطاعه، ولا يغضب على من عصاه. . »[3].

ومن نفى أفعال الله الاختيارية يعلم ـ بلا شك ـ أن الفعل القائم بالفاعل صفة كمال. . بل ويعلم أيضاً أنّ الحركة صفة كمال. .

فبأي دليل ينفي عن الله تعالى صفات كماله ؟!.

---

(١) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٥. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٥٠، ٢٥١.

(٢) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٥. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٥١.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٠/ ٧٧.

المطلب الرابع
الردّ على الشبهة الأساسية
عند متأخري الأشعرية
في نفي أفعال الله الاختيارية

* لما أبطل بعض متأخري الأشعرية؛ كالرازي والآمدي حجج أسلافهم على نفي أفعال الله الاختيارية . .

لم يرجعا إلى الحق بعد ما تبين لهما فساد ما عليه أسلافهما من نفيٍ لأفعال الله القائمة بذاته، المتعلقة بمشيئته وقدرته، ولم يقولا بقول السلف رحمهم الله الذي جزم الرازي أنه لازم لجميع الطوائف(١).

بل اعتمدا على حجة واحدة؛ هي حجة الكمال والنقصان.

*** وخلاصة هذه الحجة:**

قالوا هذه الصفات الاختيارية: إما أن تكون صفات نقص، أو صفات كمال . .

فإن كانت صفات نقص: وجب تنزيه الرب عنها.

وإن كانت صفات كمال: فقد كان فاقداً لها قبل حدوثها، وعدم الكمال نقص.

فيلزم أن يكون ناقصاً في الحالتين.

وتنزيهه عن النقص واجب بالإجماع . .

(١) تقدم نقل ذلك عنه ص ٣٩١، ٣٩٢.

يقول الرازي: «إن الصفة التي حدثت في ذات الله تعالى، إما أن تكون من صفات الكمال، وإما أن لا تكون من صفات الكمال. فإن كانت من صفات الكمال: كانت تلك الذات قبل حدوث تلك الصفة فيها خالية عن صفة الكمال، والخلوّ عن صفة الكمال نقصان؛ فيلزم كون تلك الذات ناقصة، والنقصان على الله مُحال. وإن كانت تلك الصفة ليست من صفات الكمال، كان إثباتها في حق الله تعالى محالاً؛ لحصول الاتفاق على أن صفات الله تعالى بأسرها يجب أن تكون من صفات الكمال والمدح»[1].

* والمُلاحظ على هذه الشبهة: أن نفاة الأفعال الاختيارية المتأخرين أحدثوها لما سقط في أيديهم، وتبين لهم أن لا دليل عقلي يؤيدهم، فضلاً عن سمعي يسعفهم.

*** وشبهتهم هذه كلمة حق أريد بها باطل..**

* فمن المسلم به عند السلف رحمهم الله، ومن قواعدهم الثابتة: أن الرب تعالى لو لم يتصف بصفات الكمال، لاتصف بصفات النقص[2].

فلو لم يتصف بالعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، ونحو ذلك: لا تصف بنقائضها: كالجهل، والعجز، والصمم، والبكم، والخرس، ونحو ذلك..

وهذه صفات نقص، والله منزه عنها؛ فوجب اتصافه بصفات

---

(١) المطالب العالية للرازي ٢/ ١١٠.

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٢٧٣. والفرقان بين الحق والباطل ص ١٠٤ ـ ١٠٦ ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٠١ ، ١٦/ ٩٨. والرسالة الأكملية ص٣، ٧، ٩، ٧٠، ٧١، ٧٣، ٧٤. والجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص ٣١١ ـ ٣١٢.

الكمال . .

* وكذا السلف رحمهم الله يستخدون قياس الأولى بالنسبة لصفات الكمال . .

فعندهم أن « كل كمال يثبت لمخلوق، من غير أن يكون فيه نقص بوجه من الوجوه؛ فالخالق تعالى أولى به. وكل نقص تنزه عنه مخلوق، فالخالق سبحانه أولى بتنزيهه عنه. بل كل كمال يكون للموجود لا يستلزم نقصاً: فالواجب الوجود أولى به من كل موجود»[1].

فإثبات صفات الكمال لله تعالى مسلك شرعي، أخذ به السلف رحمهم الله تعالى.

فجاء هؤلاء المتأخرون من الأشعرية لما سقط في أيديهم - كما مر - فسلكوا هذا المسلك السمعي - مع بعدهم في الواقع عن سلوكه - ظناً منهم أنه ينفعهم[2].

والحق أنه ما استدل مبتدع على إثبات مسألة بدعية بدليل شرعي، إلا كان هذا الدليل على نقيض مطلوبه أدل منه على مطلوبه . .

فهؤلاء ظنوا أنهم بسلوكهم لهذا المسلك يمكن لهم أن ينفوا ما أثبته الله لنفسه، وأثبته له رسوله ﷺ.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٢٢٢. وانظر من كتب ابن تيمية: المصدر نفسه ١/ ٣٥ - ٣٦،، ٧/ ٣٨٨ - ٣٨٩،، ١٠/ ٢٤٥ - ٢٤٨. ومنهاج السنة النبوية ١/ ٣٧١. ومجموع الفتاوى ٦/ ٥٣٧، ٨/ ٣٠، ٣١، ١٢/ ٥٩٢، ٣٣/ ١٧٥. والرسالة التدمرية ص ١٤٢، ١٤٣. والرسالة الأكملية ص ٣٣. وكتاب الصفدية ١/ ٩٠، ٩١، ٩٤، ١٠٢ - ١٠٤. والفتاوى المصرية ١/ ١٣٠.

(٢) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية - ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٣. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤١.

إلا أن استدلالهم بهذه الحجة من أفسد الاستدلال كما قال شيخ الإسلام رحمه الله[1].

* وقد بين شيخ الإسلام بطلان استدلالهم من عدة وجوه..

* **أذكر منها:**

* **الوجه الأول**: إلزام للأشعرية بما قالوه..

«أن يقال في أفعاله القائمة به الحادثة بمشيئته وقدرته؛ كالقول في أفعاله التي هي المفعولات المنفصلة التي يحدثها بمشيئته وقدرته؛ فإن القائلين بقدم العالم أوردوا عليهم هذا السؤال، فقالوا: الفعل إن كان صفة كمال، لزم عدم الكمال له في الأزل، وإن كان صفة نقص، لزم اتّصافه بالنقائص. فأجابوهم بأنه ليس صفة كمال ولانقص»[2].

فالأشعرية لما منعوا وجود حوادث لا أول لها، اعترض عليهم القائلون بقدم العالم بنحو هذه الحجة؛ قالوا لهم: مفعولات الله تعالى التي يحدثها بمشيئته وقدرته؛ كالخلق، والرزق، والإحياء والإماتة، والتي حدثت بعد أن لم تكن.. إن كانت كمالاً، لزم عدم الكمال له في الأزل، وإن كانت نقصاً، لزم اتصافه بالنقص. فأجابهم الأشعرية: ليست كمالاً ولا نقصاً.

فشيخ الإسلام في هذا الوجه يذكرهم بما قالوه للفلاسفة، ويقول لهم: القول في هذا كالقول في ذاك..

---

(١) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٣. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٣. وانظر: الرسالة الأكملية له ص ٣٠. وانظرها ضمن مجموع الفتاوى ٦/ ١٠٥.

فإذا قلتم: إنّ صفات الأفعال عندنا؛ كالخلق، والرزق، ونحو ذلك: ليست بنقص ولا كمال أمكن لمنازعكم أن يقول: هذه الحوادث أيضاً ليست بنقص ولا كمال[1].

وقد قلتم هذا للفلاسفة فعلاً لما اعترضوا عليكم بنحو اعتراضكم هذا.

فكذا نقول لكم نحن في صفات الله الاختيارية: «إنها ليست كمالاً، ولا نقصاً. فإن قيل: لابد أن يتصف إما بنقص وإما بكمال قيل: لابد أن يتصف من الصفات الفعلية إما بنقص وإما بكمال. فإن جاز ادعاء خلو أحدهما عن القسمين، أمكن الدعوى في الآخر مثله. وإلا فالجواب مشترك»[2].

وهذا نقض لحجتهم، وإلزام لا محيد لهم عنه؛ لأن الأمرين كليهما حادث بقدرته ومشيئته، فحكمهما بالنسبة للكمال والنقصان واحد.

* **الوجه الثاني**: كمال الله في اتصافه بالصفات الاختيارية وتعطيله عنها نقص.

«إذا عُرض على العقل الصريح ذات يمكنها أن تتكلم بقدرتها، وتفعل ما تشاء بنفسها وذات لا يمكنها أن تتكلم بمشيئتها، ولا تتصرف بنفسها ألبتة؛ بل هي بمنزلة الزَّمِن [3] الذى لا يمكنه فعلٌ فعلٍ يقوم به باختياره. قضى العقل الصريح بأن هذه الذات أكمل. وحينئذ فأنتم الذين وصفتم

---

(١) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٥. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٢.

(٢) الرسالة الأكملية لابن تيمية ص ٣٠، ٣١. وانظرها في مجموع الفتاوى ٦/ ١٠٥، ١٠٦.

(٣) ذو العاهة الملازمة (القاموس المحيط للفيروز آبادي ص ١٥٥٣).

الرب بصفة النقص. والكمال في اتصافه بهذه الصفات، لا في نفي اتصافه بها»[1].

وهذا ديدن النفاة: لا ينفون شيئاً من الصفات فراراً من محذور زعموه، إلا لزمهم في النفي أعظم من ذلك المحذور..

فمن نفى الأفعال الاختيارية القائمة بالله تعالى لئلا يكون قبل وجود الحادث منها ناقصاً، كان قد وصفه بالنقص التام، فراراً بزعمه مما يظنه نقصا[2].

* ولنضرب مثالاً على ذلك بجنس الحركة؛ من إتيان، ومجيء، ونزول، ونحو ذلك.. لو سألنا المبتدع: هل ينزل الرب تعالى إلى السماء الدنيا؟ وهل يأتي الله يوم القيامة في ظلل من الغمام؟ وهل يجيء لفصل القضاء؟

لأجابوا بما علمنا من مذهبهم المتقدم: يأتي أمره، يجيء أمره، ينزل أمره أو يفعل هذه الأفعال ملك من ملائكته..

نقول لهم: هل يقبل ذلك، أو لا يقبل؟

فإن قالوا: لا يقبله «كانت الأجسام التي تقبل الحركة، ولم تتحرك أكمل منه. وإن قبل ذلك ولم يفعله، كان ما يتحرك أكمل منه؛ فإن الحركة كمال للمتحرك ومعلوم أن من يمكنه أن يتحرك بنفسه أكمل ممن لا يمكنه التحرك.. وما يقبل الحركة أكمل ممن لا يقبلها. والنفاة عمدتهم أنه لو قبل الحركة، لم يخل منها، ويلزم وجود حوادث لا تتناهى. ثم ادعوا

(١) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٥. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٤/ ٧.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٩، ١٠.

نفي ذلك، وفي نفيه نقائص لا تتناهى. والمثبتون لذلك يقولون: هذا هو الكمال»[1].

ومعلوم أن النفاة ينفون قبول الله تعالى للحركة.

ونفيهم هذا يعني نفي قبوله الاتصاف ببعض صفاته الفعلية اللازمة؛ كالمجيء، والإتيان، والنزول..

وهؤلاء بقولهم عنه ـ جلّ وعلا ـ أنه لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات جعلوه أنقص من العاجز عن فعل ذلك..

فوصفوه بالنقص التامّ، مع زعمهم أنهم بنفيهم لها إنما يصفونه بالكمال..

ولو جردوا عقولهم عن الأهواء والشبهات، لأدركوا أن الذات الموصوفة بالصفات المتعلقة بمشيئتها وقدرتها؛ فتفعل ما تشاء، وقت تشاء، كيف تشاء: أكمل من الذات المجردة عن ذلك.

ويشبه هذا ما ذكر في الوجه التالي...

***الوجه الثالث:**«أن يقال: الحوادث التي يمتنع كون كل منها أزلياً، ولا يمكن وجودها إلا شيئاً فشيئاً. إذا قيل: أيما أكمل: أن يقدر على فعلها شيئاً فشيئاً، أو لا يقدر على ذلك؟ كان معلوماً بصريح العقل أن القادر على فعلها شيئاً فشيئاً أكمل ممن لا يقدر على ذلك»[2].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٨/ ٢٣. وانظر درء تعارض العقل والنقل له ٤/ ٨، ٩. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ٣٧٢، ٣٧٣.

(٢) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٥، ٣٦. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٢.

وقدرة القادر على فعل المتصل به قبل قدرته على فعل أمور مباينة عنه..

فلو كان قادراً على أمورٍ مباينة له؛ فقدرته على فعله المتّصل به أولى وأحرى..

وهذا فيه إلزام للأشعرية الذين يقولون: إنّ الله يقدر على فعل المنفصل.

«فإذا قلتم: لا يقدر على فعل متصل به، لزم أن لا يقدر على المنفصل. فلزم على قولكم أن لا يقدر على شيء، ولا أن يفعل شيئاً، فلزم أن لا يكون خالقاً لشيء. وهذا لازم للنفاة لا محيد لهم عنه»[1].

* **الوجه الرابع:** «الأفعال التي حدثت بعد أن لم تكن، لم يكن وجودها قبل وجودها كمالاً، ولا عدمها نقصاً. فإنّ النقص إنّما يكون إذا عدم ما يصلح وجوده، وما به يحصل الكمال وينبغي وجوده، ونحو ذلك. والرب تعالى حكيم في أفعاله. وهو المقدم والمؤخر؛ فما قدمه كان الكمال في تقديمه، وما أخره كان الكمال في تأخيره؛ كما أن ما خصصه بما خصصه به من الصفات، فقد فعله على وجه الحكمة، وإن لم نعلم نحن تفاصيل ذلك»[2].

فلا يسلم لهؤلاء أن عدم أفعال الله الاختيارية قبل وجودها نقص، بل لو وجدت قبل وجودها لكان نقصاً؛ لأنَ ما كان حادثًا امتنع أن يكون قديماً، وما كان ممتنعاً لم يكن عدمه نقصاً، وإنما النقص فوات ما

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٥. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٢.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ١٠.

يمكن من صفات الكمال[1].

مثال ذلك:

الله تعالى كلم موسى عليه السلام، وناداه لما جاء لميقات ربه..

فتكليمه له جل وعلا حين كلمه، ونداؤه له حين ناداه: صفة كمال.

ولو أن الله تعالى كلمه قبل أن يجيء، وناداه قبل أن يجيء؛ «لكان ذلك نقصاً فكل منها كمال حين وجوده، ليس بكمال قبل وجوده بل وجوده قبل الوقت الذي تقتضي الحكمة وجوده فيه نقص»[2].

* **الوجه الخامس:** هؤلاء النفاة رغم اشتمال حجتهم على مقدمات؛ منها: ما كان صفة لله يجب أن تكون صفة كمال، وغير ذلك: إلا أنهم لم يقروا هذه المقدمات.

من ذلك: وجوب اتصاف الرب تعالى بصفات الكمال، وتنزيهه عن النقص...

فإنهم لم يذكروا على هذه المقدمة حجة عقلية واحدة..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مخاطباً الرازي: «إن وجوب اتصافه بهذا الكمال، وتنزيهه عن هذا النقص: لم تذكر في كتبك عليه حجة عقلية بل أنت وشيوخك؛ كأبي المعالي[3]، وغيره تقولون: إن هذا [4] لم يعلم بالعقل، بل بالسمع وإذا كنتم معترفين بأن هذه المقدمة [5] لم

---

(١) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٤، ٣٥. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤١. ودرء تعارض العقل والنقل له ٤/ ٦.

(٢) رسالة في الصفات الأختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٤، ٣٥. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤١.

(٣) الجويني. تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٥٢.

(٤) أي اتصاف الرب تعالى بصفات الكمال، وتنزهه عن النقص.

(٥) وهي: وجوب اتصاف الرب تعالى بصفات الكمال، وتنزيهه عن النقص.

تعرفوها بالعقل فالسمع إما نص، وإما إجماع. وأنتم لم تحتجوا بنص، بل في القرآن أكثر من مائة نص حجة عليكم، والأحاديث المتواترة حجة عليكم»[1].

«ومن تأمل نصوص الكتاب والسنة وجدها في غاية الإحكام والإتقان، وأنها مشتملة على التقديس لله عن كل نقص، والإثبات لكل كمال وأنه تعالى ليس له كمال ينتظر؛ بحيث يكون قبله ناقصاً، بل من الكمال: أنه يفعل ما يفعله بعد أن لم يكن فاعلاً»[2].

فالسمع ـ ويدخل فيه الإجماع ـ: لم ينف أفعال الله الاختيارية، وإنما نفى ما يناقض صفات الكمال؛ كالموت المنافي للحياة، والسنة والنوم المنافي للقيومية، واللغوب المنافي لكمال القدرة[3].

ولم يقل أحد من السلف بنفي هذه الصفات...

بل إجماعهم على إثبات ذلك، لا على نفيه...

فانقلب الإجماع الذي احتج به نفاة هذه الصفات عليهم، وصار ما استدلوا به حجة عليهم، دالاً على نقيض مطلوبهم..

الوجه السادس: أن يقال: الحوادث يمتنع قدمها، ويمتنع أن توجد معا[4]، ولو وجدت معاً لم تكن حوادث ومعلوم أنه إذا دار الأمر بين إحداث الحوادث، وعدم إحداثها: كان إحداثها أكمل. ولا يكون إحداثها إلا مع عدم الحادث منها في الأزل وإذا كان كذلك صار هذا بمنزلة

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٧٥. وانظر: المصدر نفسه ٦/ ٢٧٤. ودرء تعارض العقل والنقل ٤/ ٦. ورسالة في الصفات الاختيارية له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٤. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤١.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ١١/ ٣٦١.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٦.

(٤) يمتنع أن توجد مع محدثها أزلاً.

جعل الشيء موجوداً معدوماً. فلا يقال: عدم فعل هذا ـ أو عدم تعلق القدرة به ـ صفة نقص، بل النقص: عدم القدرة على جعله موجوداً فإذا كان قادراً على ذلك، كان موصوفاً بصفة الكمال التي لا يمكن غيرها فكذلك المحدث للأمور المتعاقبة: هو موصوف بالكمال الذي لا يمكن في الحدوث غيره»[1].

فالله تعالى يقدر أن يوجد الحوادث ،، وقدرته أزلية، لكن الحوادث يمتنع أن تكون أزلية.

وعدم وجود الحوادث في الأزل ليس صفة نقص، وإنّما النقص عدم القدرة على إيجادها أزلاً . .

فينبغي التفريق بين الأمرين . .

* وبهذه الوجوه بطلت حُجّة متأخّري الأشعريّة على نفي أفعال الله الاختياريّة، وبان أنّ الكمال في إثبات هذه الصفات، لا في نفيها كما زعموا . .

فمعلوم أنّ الله تعالى له الكمال المُطلق الذي لا تُدركه الخلائق، بل وفوق الكمال في محبّته، ورضاه، ومقته، وغضبه، وسخطه، وفرحه، وعفوه، ومغفرته، وعجبه، وضحكه، وسائر أفعاله، بل وفي نزوله، واستوائه، ومجيئه، وإتيانه، وخلقه، ورزقه، ونحو ذلك من الأفعال القائمة بذاته، المتعلقة بمشيئته وقدرته . .

«إذ كل كمال: فمن كماله يستفاد، وله الثناء الحسن الذي لا تحصيه العباد. وإنما هو كما أثنى على نفسه، له الغنى الذي لا يفتقر إلى سواه، **﴿إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً . لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدّاً . وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْداً﴾**[2]»[3].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ١٠، ١١.

(٢) سورة مريم، الآيات ٩٣ ـ ٩٥.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ١١/ ٣٦١.

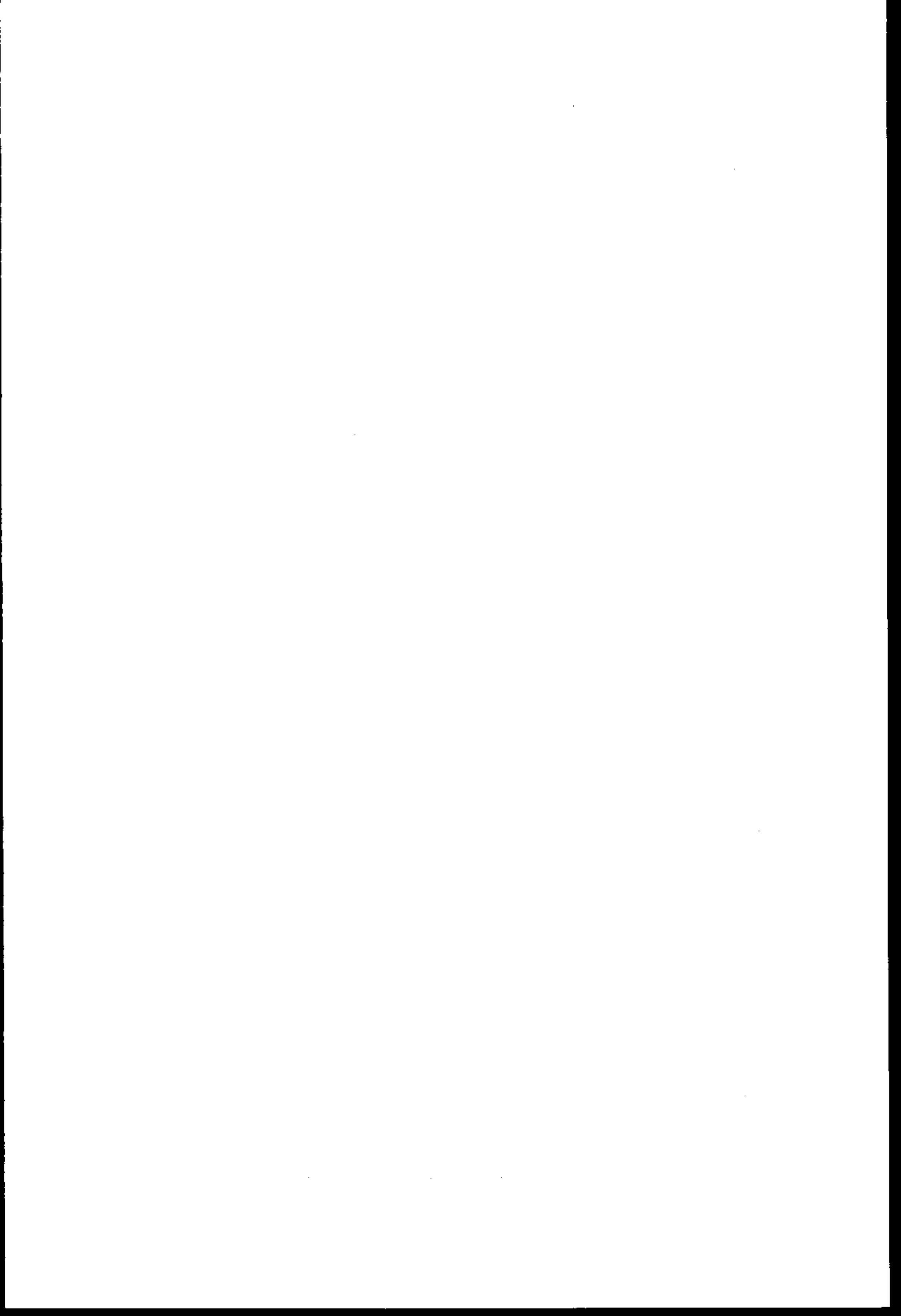
المبحث الرابع

الردّ على استدلال المبتدعة بقصة الخليل عليه السلام على مذهبهم

ويشتمل على المطلبين التاليين:

المطلب الأول: الرد الإجمالى على استدلال المبتدعة بقصة الخليل عليه السلام على مذهبهم.

المطلب الثاني: الرد التفصيلي على استدلال المبتدعة بقصة الخليل عليه السلام مذهبهم.



المبحث الرابع

الردّ على استدلال المبتدعة بقصة إبراهيم الخليل عليه السلام على مذهبهم

تقدم فيما مضى أن المبتدعة يزعمون أن حدوث العالم مما أوعب الله القول فيه في كتابه.

ومن الآيات التي زعموا أنها نص في ذلك، واستدلوا بها على تصحيح دليلهم؛ دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وبنوا عليها مذهبهم في نفي الصفات الاختيارية عن الله جل وعلا، ونفي أن يكون الله ـ تعالى ـ جسماً: تلك التي تحدثت عن الخليل إبراهيم عليه السلام، وعن مناظرته لقومه..

وهي قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ . فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ . فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ . إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[1].

وقد أخذ المبتدعة أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام بهذه الآيات؛ سيما قول الخليل عليه السلام: ﴿**لا أحب الآفلين**﴾، زاعمين أن

---

(١) سورة الأنعام، الآيات ٧٦ ـ ٧٩.

إبراهيم عليه السلام قد عول على الاستدلال بالتغير على الحدوث . .

وزعم المبتدعة أن الأفول: هو الحركة التي لم يخل الجسم منها . .

وأن قول الخليل عليه السلام: ﴿**لا أحب الآفلين**﴾: دليل ـ بزعمهم ـ على نفي أن يكون الله يأفل ويتغير ويزول؛ فيتحرك من مكان إلى مكان . .

وقد ختموا استدلالهم الفاسد هذا، بزعمهم أن الله تعالى صدق خليله عليه السلام في استدلاله بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، بقوله: ﴿ **وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ** ﴾[1].

فقد بنوا إذا على قصة الخليل عليه السلام:

١ ـ تصحيح دليل الأعراض، وجعله من الحجج الشرعية ـ بزعمهم ـ على إثبات الصانع جل وعلا . .

٢ ـ نفي الصفات الاختيارية عن الله جل وعلا؛ لئلا يكون الرب تبارك وتعالى محلاً للحوادث؛ فيكون حادثاً ـ بزعمهم.

٣ ـ نفي الجسمية عن الله جل وعلا؛ لحدوث الأجسام جميعها . .

* والحق أن هذه القصة ليست حجة لهم، بل هي حجة عليهم . .

ومزاعمهم كلها التي بنوها على هذه القصة لا تمت إلى الحقيقة بصلة . .

وبتقسيم هذا المبحث إلى مطلبين: تتضح الردود على استدلالهم بهذه القصة، ويبدو انحرافهم عن الجادة فيما أسسوه عليها بيّناً جلياً.

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٨٣.

المطلب الأول

الردّ الإجمالي على استدلال المبتدعة بقصة إبراهيم الخليل عليه السلام على مذهبهم

يتلخص الرد الإجمالي: على استدلال المبتدعة بقصة الخليل إبراهيم عليه السلام على تصحيح دليلهم، وعلى نفي الصفات الاختيارية عن الله جل وعلا، ونفي أن يكون جسماً، فيما يأتي:

١ـ إنّ مبدأ معرفة الأنبياء عليهم السلام لربهم جل وعلا، ولشرائعه تبارك وتعالى تكون عن طريق الوحي، لا بالنظر [١].

يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ **وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا** ﴾[٢]، وقوله تبارك وتقدس: ﴿ **وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَىٰ** ﴾[٣]، وغير ذلك من الآيات..

٢ ـ إن قصة المناظرة كانت بعد بعثة إبراهيم الخليل عليه السلام.

وقد كان الخليل عليه السلام وقتها عارفاً بربه جل وعلا..

ولم يكن المقام مقامَ استدلال بالمحدَث على المحدِث كما زعم المبتدعة، بل كان مقام مناظرة لقومه، وإبطال لعبادتهم الكواكب من دون الله تعالى..

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ١.

(٢) سورة الشورى، جزء من الآية ٥٢.

(٣) سورة الضحى، الآية ٧.

يدلّ على ذلك قوله تعالى قبل ذكر قصة المناظرة: ﴿ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾[١]، ثم قال بعدها: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾ . . . الآيات.

والفاء للعطف والترتيب. .

وهذا يدل على أن الخليل عليه السلام ناظر قومه، وبين لهم بطلان عبادتهم للكواكب بعد أن رأى ملكوت السموات والأرض، أو بعد مناقشة لأبيه آزر بشأن عدم صلاحية الأصنام للعبادة[٢].

*** وهذا الفهم يعضده أمران،هما:**

أ ـ في قول الله تبارك وتعالى: ﴿نُرِي﴾: إشارة إلى سبق معرفة إبراهيم بربه جل وعلا، ومعناها: أن الله هو الذي أرى إبراهيم الخليل عليه السلام ملكوت السموات والأرض قبل مناظرته لقومه، لا أن إبراهيم عليه السلام أنشأ استدلالاً فيما بعد ليتوصل إلى إثبات الصانع؛ كزعم المبتدعة. .

ب ـ في قول الله تعالى: ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾: إشارة إلى أن اليقين قد حصل لإبراهيم الخليل عليه السلام قبل مناظرته لقومه. .

واليقين: هو العلم، وزوال الشك[٣].

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٧٥.

(٢) وهذا الترتيب: النظر في ملكوت السموات والأرض، ثم المناظرة: أقر به المعتزلي الزمخشري في كشافه ٢/ ٢٤ والرازي الأشعري المعتزلي في تفسيره المسمى بالتفسير الكبير ١٣/ ٤٩، ٥٠ مع أن الاثنين ممن يرى رأي المبتدعة بالنسبة لقصة الخليل عليه السلام ولكن أبى الله إلا أن يفضح أهل الباطل من كلامهم؛ ﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾ «سورة النساء، جزء من الآية ٨٢».

(٣) انظر: الصحاح للجوهري ٦/ ٢٢١٩.

والذي حصل له العلم بربه، وزال الشك عنه، هل يحتاج إلى الاستدلال ليتوصل إلى معرفة ربه؟!..

أم إنه تهيأ لمناظرة قومه، وإقامة الحجة عليهم؟

٣ ـ إن دليل الأعراض وحدوث الأجسام ليس طريقة الخليل عليه السلام، ولا طريقة إخوانه المرسلين عليهم أفضل الصلوات والتسليم..

فلم يكن نبي من أنبياء الله عليهم السلام يدعو أحداً من أمته إلى الاستدلال على وجود الله تعالى بالجواهر والأعراض، والحركة والسكون، وغير ذلك من الألفاظ المجملة، والمعاني المبهمة التي ما أنزل الله بها من سلطان..

بل هذا الدليل، وما يشتمل عليه من طريقة أعداء المرسلين، وطريقة أعداء الخليل عليه السلام بالذات..

فقد تقدم أن من ابتدع هذا الدليل في الإسلام، تلقاه عن الصابئة المبدلين(١)، وهم أعداء الخليل الذين بعث فيهم ﷺ حينما عبدوا الكواكب من دون الله، وهم المعنيون بالمناظرة هذه..

٤ ـ إنّ الخليل عليه السلام كإخوانه من الأنبياء والمرسلين، لم يكن ينفي عن الله تعالى صفاته، لا بعضها، ولا كلها..

بل كان مثبتاً للصفات، موقناً أن معبوده جل وعلا متصف بصفات الكمال، منكراً على من عبد من لا يسمع، ولا يبصر، ولا يغني عن عابديه شيئاً..

فهو ـ عليه السلام ـ الذي قال لأبيه: ﴿ **يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ**

---

(١) تقدم ذلك في الجزء الأول ص٦٣.

﴿وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِي عَنكَ شَيْئاً﴾[1].

وهو ـ عليه السلام ـ الذي قال لقومه يعيب عليهم عبادة ما لا يسمع ولا يبصر، ولا ينفع ولا يضر: ﴿قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ . أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾[2].

فاحتج على نفي إلهية ما سوى الله بكونهم لا يسمعون، ولا يبصرون، ولا ينفعون، ولا يضرون.

وهذه صفات ذاتيّة بالنظر إلى أصلها، فعلية بالنظر إلى تجدد آحادها..

وهي حجة على المبتدعة من قول إبراهيم الخليل عليه السلام نفسه الذي استدلوا بقصته على مذهبهم..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ما ذكره الله عن إبراهيم ـ عليه السلام ـ يدلّ على أنه كان يثبت ما ينفونه عن الله؛ فإن إبراهيم قال: ﴿إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾[3]؛ والمراد: أنه يستجيب الدعاء؛ كما يقول المصلي: سمع الله لمن حمده. وإنما يسمع الدعاء ويستجيبه بعد وجوده لا قبل وجوده؛ كما قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾[4]؛ فهي تجادل وتشتكي حال سمع الله تحاورهما وهذا يدل على أن سمعه كرؤيته المذكورة

---

(1) سورة مريم، الآية ٤٢.

(2) سورة الشعراء، الآيتان: ٧٢، ٧٣.

(3) سورة إبراهيم، جزء من الاية ٣٩.

(4) سورة المجادلة، جزء من الآية: ١.

في قوله: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾[1]، وقال: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾[2]؛ فهذه رؤية مستقلة ونظر مستقل. وقد تقدم أن المعدوم لا يُرى ولا يُسمع منفصلاً عن الرائي السامع باتفاق العقلاء فإذا وجدت الأقوال والأعمال سمعها ورآها. والرؤية والسمع أمر وجودي لا بد له من موصوف يتصف به؛ فإذا كان هو الذي رآها وسمعها، امتنع أن يكون غيره هو المتصف بهذه السمع وهذا [3] الرؤية، وأن تكون قائمة بغيره، فتعين قيام هذا السمع وهذه الرؤية به بعد أن خلقت الأعمال والأقوال. وهذا قطعي لا حيلة فيه»[4].

فالمقصود أن الخليل عليه السلام قد أثبت الصفات الاختيارية لله تعالى، ومنها السمع والبصر..

وعلى هذا فلا حجة في قول المبتدعة إن ما ورد في قصة مناظرة إبراهيم عليه السلام لقومه؛ من قوله لما احتجب الكوكب: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾[5] دليل على نفي قيام الصفات الاختيارية بذات الله تعالى - بزعمهم.

وتفنيد استدلالهم هذا سيأتي بشكل أوسع في المطلب الثاني التفصيلي - إن شاء الله .

٥- إنّ الخليل عليه السلام لو قصد الاستدلال بالأعراض على نحو

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١٠٥.
(٢) سورة يونس، الآية: ١٤.
(٣) هكذا أثبتها رحمه الله.
(٤) رسالة في الصفات الأختيارية لابن تيمية - ضمن جامع الرسائل ٢/ ٥٤ - ٥٥.
(٥) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

استدلال المتكلمين، لما قال: ﴿**هذا ربي**﴾ أولاً، ولما فرق بين النجم والشمس والقمر، ولكان دليله على حدوث النّجم يدلّ بعينه على حدوث سائر الأجسام؛ لأنه يكون قد أقام الحجة على الخصم بحدوث الأجسام حين أبطل ربوبية النجم..

فلِمَ أعاد الاستدلال عند رؤية القمر، ثم أعاده ثالثة عند رؤية الشمس؟

٦ـ إن استدلال المبتدعة بقول الله تعالى: ﴿ **وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ** ﴾[1] على تصحيح دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وشرعيته؛ بزعمهم أن الله تعالى في هذه الآية قد صدَّق خليله عليه السلام في استدلاله بدليل الأعراض وحدوث الأجسام: مجانب للصواب.

فالله تعالى قال: ﴿**وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ**﴾، ولم يقل على نفسه..

فعلم أن هذه المباحثة إنما جرت بين إبراهيم عليه السلام، وقومه؛ لأجل أن يرشدهم إلى الإيمان والتوحيد، لا لأجل أن يطلب إبراهيم عليه السلام المعرفة لنفسه.

«ولهذا قال الخليل في تمام الكلام: ﴿**إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ. إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾[1]. فقوله: ﴿**إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾: يبين أنه إنما يعبد الله وحده، فله يوجه

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٨٣.

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٨، والآية ٧٩ كلها.

وجهه؛ فإنه إذا توجه قصده إليه، تبع قصده وجهه؛ فالوجه موجه حيث توجه القلب؛ فصار قلبه ووجهه متوجهاً إلى الله تعالى ولهذا قال: ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، لم يذكر أنه أقر بوجود الصانع؛ فإنّ هذا كان معلوماً عند قومه[1]، لم يكونوا ينازعونه في وجود فاطر السموات والأرض، وإنما كان النزاع في عبادة غير الله واتخاذه ربّاً»[2].

« فعلم مما تقدم أن الخليل عليه السلام لم يكن مستدلاً بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على إثبات الصانع، بل كان محاجحاً لقومه، منكراً عليهم عبادتهم الكواكب من دون الله تعالى.

---

(١) كما سيأتي تفصيل ذلك قريباً إن شاء الله.

(٢) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٥٢، ٥٣.

المطلب الثاني
الردّ التفصيليّ على استدلال المبتدعة
بقصّة إبراهيم الخليل عليه السلام
على مذهبهم

هذه القصة التي قصها الله تبارك وتعالى علينا من أحسن القصص؛ كما قال تعالى: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾[1].

وفيها أحسن مناظرة وأبينها... قص الله علينا كيف أظهر حجّة خليله، ودحض حجّة أعدائه؛ فبين بطلان إلهية ما يعبدون من كواكب، ونجوم، وشمس، وقمر: بأفول ذلك، واحتجابه..

وقد أخبر الخليل عليه السلام قومه في هذه المناظرة أنّ الإله الحق لا يليق به أن يغيب ويحتجب، بل لابد أن يكون شاهداً غير غائب، ككونه غالباً قاهراً غير مغلوب ولا مقهور، نافعاً لعباده، يملك لعابده الضرّ والنفع، فيسمع كلامه، ويرى مكانه، ويهديه ويرشده، ويدفع عنه ما يؤذيه ويضره.

وذلك ليس إلا لله وحده، المعبود بحق، وكل معبود سواه باطل..

* فهذه القصة التي قصها الله تعالى علينا في كتابه الكريم من أعظم سبل الاعتبار لتحقيق التوحيد[2].

وقد ضل في هذه القصة ـ كما تقدم ـ طوائف من المتكلمين؛ من

---

(١) سورة يوسف، جزء من الآية ٣.

(٢) انظر: بغية المرتاد لابن تيمية ص ٣٥٨.

جهمية، ومعتزلة وأشعرية، وماتريدية، وغيرهم.

وأصل ضلالتهم[1]:

١ـ أنهم اعتقدوا أن إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام لما قال: ﴿**هذا ربي**﴾: عن الكوكب، والقمر، والشمس، أراد أن هذا هو الذي خلق السموات والأرض، وأنه رب العالمين.

ومرادهم من ذلك تصحيح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عندهم؛ لأن الخليل بزعمهم استدل بحركة الكواكب، وتغيرها على حدوثها، وبالتالي على وجود المحدث لها؛ لأن كل محدَث لابد له من محدِث..

٢ ـ أنهم اعتقدوا أن الخليل عليه السلام بقوله: ﴿ **لا أُحِبُّ الآفِلِين**﴾[2] قد استدل على حدوث الكواكب بتحركها وتغيرها؛ لأن كل متحرك محدَث، والمحدَث لا يصلح أن يكون رباً..

ومرادهم من ذلك نفي قيام الأفعال الاختيارية بذات الله تعالى؛ لأنها حوادث، وما قامت به الحوادث كان محلاً لها، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث، والمحدث لا يصلح أن يكون رباً..

* وأصلا الضلالة هذان يرد عليهما في المسألتين التاليتين بعون الله تعالى.

---

(١) انظر : بغية المرتاد لابن تيمية ص ٣٥٩. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٩٣.

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

المسألة الأولى:الرد على استدلال المبتدعة بقول إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام: ﴿هذا ربي﴾[1] على شرعية دليل الأعراض وحدوث الأجسام:

الخليل عليه السلام لم يرد من قوله عن الكوكب، والقمر، والشمس: ﴿ هَذَا رَبِّي﴾: أن هذا هو الذي خلق السموات والأرض، وأنه رب العالمين.

ومن تدبر قصته عليه السلام علم أنها تدل على نقيض مذهب المبتدعة..

* فهذه القصة التي جرت بين إبراهيم عليه السلام وقومه: إنما هي في إثبات انفراد الله تعالى بالألوهية، لا في إثبات أنه جل وعلا الصانع، وخالق هذا الكون..

فمن غير المعقول أن يعتقد إبراهيم عليه السلام أن الكوكب أو القمر هو خالق السموات والأرض، أو أن الشمس هي الخالقة لأنها أكبر ـ كما افترى المبتدعة عليه.

هذا لا يعتقده عاقل..

ولم يكن قصد الخليل عليه السلام من قوله: ﴿ هَذَا رَبِّي﴾: أن هذا الذي أشار إليه؛ من كوكب، أو شمس، أو قمر: أنه رب العالمين، وأنه الصانع لهذا الكون؟!

حاشاه من قول ذلك ـ عليه السلام ـ بل هو أجل من أن يقول لمثل هذه الكواكب: إنه رب العالمين[2].

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية : ٧٦.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣١٥.

فلم يكن بصدد إثبات الصانع، بل كان مناظراً لقومه، مستدلاً عليهم، مبيناً فساد معتقدهم في ألوهية الكواكب، وإشراكها مع الله في العبادة. .

فكان عليه السلام ـ إذاً ـ بصدد الاستدلال على نفي الشريك، وإبطال عبادة ما سوى الله تعالى؛ لأن قومه كانوا مقرين بالصانع، ولكنهم كانوا يشركون في عبادته غيره[١].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالقوم لم يكونوا جاحدين لرب العالمين، ولا كان قوله ـ عليه السلام ـ: ﴿ هَٰذَا رَبِّي﴾: هذا هو الذي خلق السموات والأرض؛ على أي وجه قاله؛ سواء قاله إلزاماً لقومه، أو تقديراً، أو غير ذلك. ولا قال أحد قط من الآدميين إن كوكباً من الكواكب، أو إن الشمس والقمر أبدعت السموات كلها. ولا يقول هذا عاقل. بل عباد الشمس والقمر والكواكب يعبدونها كما يعبد عبّاد الأصنام للأصنام؛ كما يعبد عبّاد الأنبياء والصالحين لهم ولتماثيلهم، وكما يعبدون[٢] آخرون للملائكة، وآخرون يعبدون الجنّ لما يرجون بعبادتها من جلب منفعة، أو دفع مضرة لا لاعتقادهم أنها خلقت العالم»[٣].

فالمقصود أن قوم إبراهيم عليه السلام كانوا يقرون بربوبية رب العالمين، ويثبتونه جل وعلا؛ فأي حاجة دعت الخليل عليه السلام إلى

---

(١) انظر شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦٧.

(٢) هكذا أثبتها على لغة: أكلوني البراغيث.

(٣) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٣٠٥، ٣٠٦. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ٣١١/١ ـ ٣١٣، ٢١٦/٢، وبغية المرتاد له ص٣٦٠. ومنهاج السنة النبوية له ٢٩٤/٢. ورسالة في الصفات الاختيارية له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٥١، ٥٢، ٥٣.

إقامة الحجة على قومه لإثبات ما هو ثابت مستقر عندهم[1].

وإنما كان قوم إبراهيم ـ كما مرّ ـ يشركون بعبادة هذه الكواكب والأصنام؛ لما يرجون بعبادتها من جلب نفع، أو دفع ضر[2].

ودليل إقرار قوم إبراهيم عليه السلام بربوبية رب العالمين، وأنه الصانع، الخالق للسموات والأرض جل وعلا: موجود في آيات قرآنية، منها:

قول الخليل مخاطباً قومه: ﴿ **أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ . أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الأَقْدَمُونَ . فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلاَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ** ﴾[3]: فاستثنى رب العالمين الذي كانوا يعبدونه، ويقرون بربوبيته، ولكن يشركون معه في العبادة غيره..

وكذا قول الخليل عليه السلام، ومن معه من المؤمنين يُخاطبون قومهم: ﴿ **إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ** ﴾[4].

فمحل النزاع بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان كان في إفراد الله تعالى بالعبادة وحده، وهذا ما كان يفتقر إليه مُشركوا قوم إبراهيم عليه السلام..

فلم يكن الخليل عليه السلام جاهلاً بخالق السموات والأرض، ولم يكن قومه جاحدين له؛ حتى يقال إنه استدل على الصانع، أو نحو

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٤/١٧. ومجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٥٤٨ ـ ٥٥٠، ٦/٥٤٨، ٥٤٩.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/٧٧، ٨/٣٥٦. وشرح حديث النزول له ص ١٦٦.

(٣) سورة الشعراء، الآيات ٧٥ ـ ٧٧.

(٤) سورة الممتحنة، جزء من الآية: ٤.

ذلك.

وسبب لجوء الخليل عليه السلام إلى هذه المناظرة؛ لإقامة الحجة على قومه، وإلزامهم بعبادة الله وحده: هو هذه الجذور المتأصلة عندهم، والعقيدة المتوارثة خلفاً عن سلف في عبادة الكواكب والنجوم..

فقد وجد الخليل عليه السلام أنّ انتزاع هذه العقيدة من الصعوبة بمكان؛ لذلك رأى أن الحجة لابد أن تكون قوية وحكيمة حتى تكون أدعى للقبول..

ولا شك أن الاستدلال الذي يجمع بين القول والحس أقوى من الاستدلال القولي المجرد عن الحس..

لذلك كان انتظار أفول هذه الأجرام، والاستدلال بذلك على عدم صلاحيتها للألوهية أدعى لإجابة قوم إبراهيم عليه السلام من مجرد القول[1].

فالذي يأفل، ولا يملك أن يمنع نفسه من الاحتجاب والمغيب عن أعين عابديه، لا يصلح للعبادة

فإذا كان لا يملك أن يمنع نفسه عن المغيب، فكيف يملك لعابده نفعاً أو ضراً؟!..

فقول الخليل عليه السلام عن الكوكب، أو الشمس، أو القمر: ﴿**هذا ربي**﴾: من نوع الاستفهام الإنكاري، والمعنى: أهذا الذي تزعمون أنه ربي؟، أو أهذا الذي تعتقدونه رباً لي؟

وهذا أسلوب معروف في لغة العرب؛ من ذلك قول الله تبارك

---

(١) انظر: روح المعاني للألوسي ٧/ ١٩٩.

وتعالى: ﴿أَفَإِن مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾[1]: أي أفهم الخالدون[2].

ولو كان عنى إبراهيم عليه السلام بقوله: ﴿هذا ربي﴾ : أى هذا رب العالمين؛ لكانت قصة إبراهيم عليه السلام حجة عليهم؛ لأنه حينئذ لم تكن الحركة عنده مانعة من كونه رب العالمين، وإنما المانع هو الأفول»[3].

فعلم مما تقدم فساد استدلال المبتدعة بقصة الخليل عليه السلام على تصحيح دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وإبعادهم النجعة في فهمهم لقوله عليه الصلاة والسلام: ﴿هذا ربي﴾..

فليس المراد به أن هذا رب العالمين، أو أنه خالق السموات والأرضين.

(١) سورة الأنبياء، جزء من الآية: ٣٤.

(٢) انظر: جامع البيان للطبري ٧/ ٢٥٠. والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢٦. وانظر أيضاً: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١١٠، ١١١ ، ٣١١.

(٣) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٩٦. وانظر. درء تعارض العقل والنقل له ٢/ ٢١٦.

المسألة الثانية: الرد على استدلال المبتدعة بقول الخليل عليه السلام: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[1] على نفي قيام الصفات الاختيارية بذات الله تعالى.

زعم المبتدعة أنّ الخليل عليه السلام بقوله: ﴿ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[2] استدل على حدوث الكواكب بتحركها وتغيرها؛ لأن كل متحرك محدَث. .

ثم نفى صلاحيتها لأن تكون صانعة للعالم بكونها محدَثة، والمحدَث لا يصلح أن يكون رباً. .

* وقد تقدم أن مراد المبتدعة من ذلك نفي قيام الأفعال الاختيارية بذات الله تعالى؛ لأنها حوادث، وما قامت به الحوادث كان محلاً لها، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث، والمحدث لا يصلح أن يكون رباً. .

* فهذا مما أبعدوا فيه النجعة، وجانبوا فيه جادة الصواب. .

ولا يسعفهم في ذلك برهان، لا من اللغة، ولا من واقع الحال. .

*أما من اللغة:

فالأفول باتفاق أهل اللغة والتفسير: هو المغيب، والاختفاء، والاحتجاب. .

وهذا أمر متواتر ضروري في التفسير واللغة [3].

* فلا يعرف في لغة العرب إطلاق الأفول على الحركة والانتقال[4].

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية: ٧٦.

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآية: ٧٦.

(٣) انظر: بغية المرتاد لابن تيمية ص ٣٥٩.

ستأتي أقوال أئمة أهل اللغة في معنى الأفول قريباً إن شاء الله.

(٤) انظر من كتب ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٢/ ١٩٥. ورسالة في الصفات الاختيارية =

فهذا المعنى لم تعرفه العرب كما هو مبين في كتب ومعاجم اللغة. .

* وكذا لم تعرف العرب أن الأفول هو التغير. .

فلا يسمى المتحرك، أو المتغير في اللغة آفلاً. .

* ولا يقال لمن تحرك، أو جاء، أو ذهب، أو صعد، أو نزل، أو أتى إنه آفل. .

* ولا يقال للريح إذا هبّت، ولا للماء إذا جرى، ولا للشجر إذا اهتز: إنه آفل. .

* ولا يُقال للتغير الذي هو تحول عن حال إلى حال؛ كاستحالة لون الإنسان إلى الاصفرار عند المرض، واستحالة لون الشمس إلى الاصفرار عند تضيفها للغروب: إن ذلك أفول. .

*وإنما المعروف أن الأفول: هو الغياب والاحتجاب. .

وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب. .

* يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى عن استدلال المبتدعة بقول إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿ **لا أُحِبُّ الآفِلِين**﴾ [1] على حدوث الكواكب بتحركها وتغيرها؛ لأن كل متحرك محدث ـ بزعمهم ـ وزعمهم أن الأفول: هو الحركة والتغير: «إن هذا خلاف إجماع أهل اللغة والتفسير.

بل هو خلاف ما علم بالاضطرار من الدين، والنقل المتواتر للغة

= ضمن جامع الرسائل ٢/ ٥٠. ودرء تعارض العقل والنقل١/٣١٣، ٣١٤، ٢/٢١٦، ٤/٧٦ ـ ٧٧، ٨/٣٥٥. وشرح حديث النزول ص ١٦٥، ١٦٦.

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية: ٧٦.

والتفسير.

فإن الأفول: هو المغيب.

يقال أفلت الشمس تأفُلُ، وتأفَل أُفولا: إذا غابت.

ولم يقل أحد قط إنه هو التغير، ولا أن الشمس إذا تغير لونها يقال إنها أفلت، ولا إذا كانت متحركة في السماء يقال إنها أفلت.

ولا أن الريح إذا هبت يقال إنها أفلت.

ولا أن الماء إذا جرى يقال إنه أفل.

ولا أن الشجر إذا تحرك يقال إنه أفل.

ولا أن الآدميين إذا تكلموا، أو مشوا، وعملوا أعمالهم يُقال إنهم أفلوا.

بل ولا قال أحد قط إن من مرض، أو اصفر وجهه، أو احمر يقال إنه أفل.

فهذا القول من أعظم الأقوال افتراء على الله، وعلى خليل الله، وعلى كلام الله عز وجل، وعلى رسوله ﷺ المبلغ عن الله، وعلى أمة محمد جميعاً، وعلى جميع أهل اللغة، وعلى جميع من يعرف معاني القرآن»[1].

فالأفول ـ إذاً ـ باتفاق أهل اللغة جميعاً، وعلماء التفسير، وكل من يعرف معاني القرآن: هو المغيب، والاختفاء، والاحتجاب.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٨٤، ٢٨٥. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ١/ ١٠٩ ـ ١١٠، ٣١٣، ٣١٤، ٢/ ٢١٦، ٤/ ٧٦، ٧٧، ٨/ ٣٥٥. وشرح حديث النزول له ص١٦٦. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٩٥.

يقول الأزهري [1]ـ وهو أحد علماء اللغة ـ : «يقال: أَفَلَت الشمس تأفُل وتأفَل أَفْلاً وأُفُولاً، فهي آفلة، وكذلك القمر يأفل إذا غاب قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ﴾[2]: أي غاب وغرب»[3].

وقال ابن فارس [4]: «أفلت الشمس: غابت ونجوم أُفَّل وكل شيء غاب فهو آفل..

ـ إلى أن قال: ـ وإبراهيم عليه السلام قال: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[5]، حين غابت الكواكب واحتجبت»[6].

ولم يشذ عن هذا أحد من أهل اللغة[7].

فعلم أن اللغة تدحض حججهم..

بل إن من يعرف معاني القرآن ليجزم أن معنى الأفول هو الغياب

---

(١) هو أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي الشافعي. لغوي مشهور توفي سنة ٣٧٠ هـ.

(انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٤/ ٣٣٤. وطبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٦٣ ـ ٦٨. وشذرات الذهب لابن العماد ٣/٧٢، ٧٣).

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآيتان، ٧٦، ٧٧.

(٣) تهذيب اللغة للأزهري ١٥/٣٧٨.

(٤) هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني المالكي. لغوي مشهور توفي سنة ٣٩٥هـ.

(انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ١/١١٨ ـ ١٢٠ وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٧/ ١٠٣ ـ ١٠٦.

وشذرات الذهب لابن العماد ٣/ ١٣٢، ١٣٣).

(٥) سورة الأنعام، جزء من الآية: ٧٦.

(٦) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ١/ ١١٩.

(٧) انظر: الصحاح للجوهري ٤/ ١٦٢٣. والقاموس المحيط للفيروزآبادي ص ١٢٤٢. ولسان العرب لابن منظور ١١/ ١٨. والمعجم الوسيط ص ٢١ وغير ذلك كثير.

والاحتجاب، وليس معناه التحرك والتغير[1].

وأما من واقع الحال:

فلم يكن قصد الخليل إبراهيم عليه السلام الاستدلال بالحركة والسكون على أن هذه الكواكب حادثة لا تصلح للألوهية ـ كما زعم المبتدعة.

لذلك لما رآها تتحرك لم يقل: ﴿**لا أُحِبُّ الآفِلِين**﴾، وإنما قال ذلك عندما غابت واحتجبت..

فمعلوم أن القمر لما بزغ، كان في بزوغه متحركاً إلى أن غاب..

وكذلك الشمس لما بزغت، كانت في بزوغها متحركة إلى أن غابت..

فلو كان إبراهيم عليه السلام يقصد الاستدلال بالحركة التي يسميها المبتدعة ـ تغيراً ـ لكان قد قال ذلك ـ ﴿**لا أُحِبُّ الآفِلِين**﴾ ـ حين رأى القمر، أو الشمس بازغين، ولما انتظر أفولهما، «بل كان نفس الحركة التي يشاهدها حين تطلع إلى أن تغيب هي الأفول»[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مخاطباً المبتدعة الذين استدلوا بالأفول على الحدوث: «إن قصة الخليل عليه السلام حجة عليكم؛ فإنه لما رأى كوكباً وتحرك إلى الغروب فقد تحرك، ولم يجعله آفلاً. فلما رأى الشمس بازغة علم أنها متحركة، ولم يجعلها آفلة. ولما تحركت إلى أن غابت، والقمر إلى أن غاب لم يجعله آفلاً»[3].

---

(١) انظر مثلاً: معالم التنزيل للبغوي ٢/ ٩٠، ٩١. وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ١٥١. وروح المعاني للآلوسي ٧/ ١٩٩ وغير ذلك.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٩٦.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٨٥. وانظر من كتب ابن تيمية: المصدر نفسه ٦/ ٢٥٣.=

فلو كانت الحركة التي ظهرت في الشمس ـ مثلاً ـ حين بزوغها هي الدليل على الحدوث، لكان الخليل عليه السلام من حين بزغت استدل بتلك الحركة على حدوثها، ولما انتظر إلى أن غابت. .

فدل ذلك على أن الحركة ليست دليلاً على نفس مطلوبه، بل الأفول هو الدليل. .

فعلم بذلك أن ما ذكر من التغير والحركة والانتقال لم يناف مقصود إبراهيم عليه السلام، وإنما نافاه التغيب والاحتجاب(1).

* ومن الأمور التي ينبغي التنبيه عليها في هذا الباب: أن ما استدل به المبتدعة من نفي التغير ـ الحركة، والسكون ـ الذي سموه أفولاً، على تعطيل الباري جل وعلا عن صفاته الاختيارية: هو على نقيض مطلوبهم، لا على تعيين مرادهم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: فإن كان إبراهيم ـ عليه السلام ـ إنما استدل بالأفول على أنه ليس رب العالمين؛ كما زعموا: لزم من ذلك أن يكون ما يقوم به الأفول؛ من كونه متحركاً، منتقلاً، تحله الحوادث، بل ومن كونه جسماً متحيزاً: لم يكن دليلاً عند إبراهيم على أنه ليس برب العالمين وحينئذ: فيلزم أن تكون قصة إبراهيم حجة على نقيض مطلوبهم، لا على تعيين مطلوبهم. وهكذا أهل البدع لا يكادون يحتجون بحجة سمعية، ولا عقلية، إلا وهي عند التأمل حجة عليهم لا لهم»(2).

= وبغية المرتاد ص ٣٦٠ ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٩٦ وشرح حديث النزول ص ١٦٦ ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٣١٣، ٣١٤، ٢/ ٢١٦، ٤/ ٧٧، ٨/ ٣٥٦. ورسالة في الصفات الاختيارية ضمن جامع الرسائل ٢/ ٥٠ ـ ٥١.

(1) درء تعارض العقل والنقل لابن تيميه ٤/ ٧٧.

(2) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٥٤.

فقيام الحركة والانتقال بالكوكب، أو القمر، أو الشمس: لم ينافِ مقصود إبراهيم عليه السلام، لذلك لم ينفِ محبة من قامت به هذه الصفة، وإنما نفى محبة من أفل؛ فعلم أن التغيب ينافي مقصود الخليل عليه السلام؛ «فإن كان مقصوده نفي كونه رب العالمين، كان ذلك حجة عليهم لا لهم. وكانوا قد حكوا عن إبراهيم أنه لم يجعل التغير والحركة والانتقال مانعة من كون الموصوف بذلك رب العالمين، فما ذكروه لو صح كان حجة عليهم لا لهم. وبكل حال: فإبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من حب المتصف بذلك، كما جعل الأفول مانعاً فعلم أن ذلك ليس من صفات النقص التي تنافي كون المتصف بها معبوداً عند إبراهيم»[1].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ولقائل أن يقول: إن كان الخليل صلى الله تعالى عليه وسلم احتج بالأفول على نفي كونه رب العالمين، لزم أنه لم يكن ينفي عنه حلول الحوادث؛ لأن الأفول هو المغيب والاحتجاب باتفاق أهل التفسير واللغة، وهو مما يعلم من اللغة اضطراراً. وهو حين بزغ قال: ﴿هذا ربي﴾، فإذا كان من حين بزوغه إلى حال أفوله لم ينفِ عنه الربوبية، دل على أنه لم يجعل حركته منافية لذلك، وإنما جعل المنافي: الأفول»[2].

* فالخليل عليه السلام لم ينفِ الربوبية عن الكوكب، أو القمر، أو الشمس: حال حركتهم وانتقالهم من مكان إلى مكان، وإنما نفى ذلك وقت غيابهم واحتجابهم..

فدل ذلك على أن رب العالمين تقوم به الأفعال الاختيارية، لا كما

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٧٧، ٧٨.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٢١٦. وانظر: رسالة في الصفات الاختيارية له - ضمن جامع الرسائل٢/ ٥١.

زعم نفاتها . .

هذا لو سلمنا للمبتدعة أن إبراهيم عليه السلام كان بصدد إثبات رب العالمين.

غير أن الواقع أن الخليل عليه السلام كان يحتج بالأفول على أن من يتصف به لا يصلح أن يتخذ رباً يشرك به، ويدعى من دون الله.

وهكذا تبين لنا أن طريقة الخليل عليه السلام إنما كانت لنفي ألوهية الكواكب، ونفي عباداتها من دون الله تعالى، لا لإثبات حدوث العالم بدليل الحركة والسكون، ولا للاستدلال على حدوث الأجسام بتغيرها وأفولها . .

واتضح أن قصة الخليل عليه السلام حجة على المبتدعة؛ سيما أولئك الذين يستندون إليها في نفي قيام أفعال الله الاختيارية بذاته جل وعلا . .

وبانتهاء الردود على استدلال المبتدعة بقصة الخليل عليه السلام على شرعية دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ بزعمهم ـ، وعلى نفي قيام الأفعال الاختيارية بذات الله تعالى ـ بزعمهم ـ تنتهي ردود شيخ الإسلام رحمه الله تعالى على هذا الباب، وينتهي نقضه ـ رحمه الله ـ لدليل الأعراض وحدوث الأجسام، وما تفرع عنه من أصول . .

وبهدم هذه الأصول تنهدم الفروع التي فرعها المبتدعة عليها؛ إذ لا عبرة بالفرع إذا انهدم الأصل ـ كما تقدم.

والمبتدعة لو أنهم أوتوا ذكاءً لتفطنوا إلى فساد هذا الدليل . .

ولعلموا أن الأدلة الشرعية الكثيرة تغني عن سلوكه . .

فلم يستعيضوا حينئذ عن ما يعتصم فيه بالكتاب والسنة، بنتاج عقول بشرية ممسوخة الفطرة، مشوهتها.

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

